ہماری مذہبی جماعتوں کا

فکری جائزہ

از

مولانا قمر احمد عثمانی

زیرِ نگرانی

شیخ الحدیث مولانا عمر احمد عثمانی

سابق صدر شعبۂ دینیات گورنمنٹ کالج ناظم آباد

ناشر

ادارۂ فکرِ اسلامی

کاشانۂ حنیف نمبر ۲۳ - گارڈن ایسٹ ایسرداس اسٹریٹ کراچی نمبر ۳

ہماری مذہبی جماعتوں کا

فکری جائزہ

از

مولانا قمر احمد عثمانی

زیرِ نگرانی

شیخ الحدیث مولانا عمر احمد عثمانی

سابق صدر شعبۂ دینیات گورنمنٹ کالج ناظم آباد

ناشر

ادارۂ فکرِ اسلامی

کاشانۂ حنیف نمبر ۲۳۔ گارڈن ایسٹ الیسرداس اسٹریٹ کراچی نمبر ۳

پہلی بار ـــــــ اپریل ۱۹۶۲ء
دوسری بار ـــــــ نومبر ۱۹۸۴ء
تعداد ـــــــ ایک ہزار
ناشر ـــــــ اِدارۂ فکرِ اسلامی ۲۳۰/۲ گارڈن ایسٹ کراچی ۳
طابع ـــــــ فضلی سنز لمیٹڈ
قیمت ـــــــ ۲۰/= روپے

فہرست مشمولات

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
تعارف بہ مولانا طاہر مکی	۷	علما بورڈ	۴۳
مقدمہ از مولانا عمر احمد عثمانی	۱۶	قیاس	۴۴
قدامت پسند	۱۷	آزادیٔ اجتہاد	۴۸
متجدد دین	۱۸	دوگونہ مشکلات	۴۹
ماضی اور مستقبل	۲۰	تجدید و اصلاح کا معیار	۵۱
اسلام میں ماضی کی اہمیت	۲۳	عرضِ مؤلف	۵۳
اعتدال کی راہ	۲۶	پاکستان کا مذہبی جائزہ	۵۵
اجتہاد	۲۶	بابِ اوّل (شیعہ اور احمدی) اسلام	۵۸
آزادیٔ اجتہاد کا مطلب	۲۸	تمام صحابہ برابر نہیں تھے	۵۹
اسلامی قانون کے شرعی ماخذ	۳۱	تعلیم و تربیت	۶۱
اجماع	۳۹	خلافت شورائی ہے یا وراثتی ؟	۶۲
اجتماعی اجتہاد	۴۰	شیعہ فرقہ کی ابتدا	۶۳
اجماع صحابہ	۴۳		

عنوان	صفحہ
نیم شیعہ نیم سنی	۶۲
تبرا بازی	۶۶
ماتم اور سینہ کوبی	۶۷
تعزیہ اور ذوالجناح کے جلوس	۶۸
—ماحمدی—	۶۹
باب دوم۔ جمہور مسلمانوں کا ایک اجمالی جائزہ	۸۷
معتزلہ	۸۷
عقل کا مقام	۸۸
اسلامی قانون کا ارتقاء	۹۲
عملی کشمکش	۱۰۰
رسول اللہ صلعم سے عقیدت مندی	۱۰۱
عقیدت اولیاء اللہ	۱۰۳
فکر پہ پابندیاں	۱۰۶
باب سوم۔ (نشاۃ ثانیہ) حضرت مجدد الف ثانی	۱۰۶
شاہ ولی اللہ اور محمد بن عبدالوہاب	۱۰۷
ادلۂ شرعیہ کا مقام	۱۰۹
شاہ صاحب کے قول کی تشریح	۱۱۰

عنوان	صفحہ
وحی کی عملی تشکیل کی دو صورتیں	۱۱۲
مولانا سندھی کی تشریح	۱۱۵
شاہ صاحب کی تصریحات کا خلاصہ	۱۲۰
سنت	۱۲۲
ناقابل تبدیل سنت	۱۲۳
جماعت اہل حدیث	۱۲۵
علمائے دیوبند	۱۲۷
باب چہارم۔ آزاد خیالی	۱۳۲
سرسید کی خدمات کا پس منظر	۱۳۲
جمہور علماء سے سرسید کے اختلافات	۱۳۷
سرسید کی طرف سے اعتذار	۱۴۰
سیاسی مصالح	۱۴۲
علامہ شبلی نعمانی اور ندوہ	۱۴۶
اہل قرآن	۱۴۷
جناب پرویز	۱۴۸

عنوان	صفحہ
باب پنجم ۔ راہِ اعتدال	
مفکرِ اسلام علامہ اقبالؒ	۱۵۰
فقہ کے متعلق علامہ کی رائے	۱۵۲
علامہ کی تصریحات کا خلاصہ	۱۶۱
فقہ اسلامی ارتقاء کا حامل ہے	۱۶۴
علماء کی طرف سے اعتذار	۱۶۹
اجتماعی اجتہاد کا احیاء سب کے نزدیک ضروری ہے	۱۷۱
امام ماوردی کی تصریحات	۱۷۲
بعض علماء	۱۷۶
انفرادی اجتہاد	۱۷۷
علامہ اقبال اور شاہ ولی اللہؒ	۱۸۳
حدیث اور علامہ اقبالؒ	۱۸۹
قانونی اور غیر قانونی احادیث	۱۹۰
امام ابو حنیفہؒ کے متعلق غلط فہمی	۱۹۴
قیاس اور آریائی رجحان	۱۹۸
باب ششم ۔ جماعتِ اسلامی	۲۰۳
احادیث اور مولانا مودودی	۲۰۸
اطاعتِ رسول اور مولانا مودودیؒ	۲۱۱
سنت	۲۱۴
احادیث کی تین قسمیں	۲۱۸
خود اپنی ہی تردید	۲۲۲
مولانا مودودی کی طرف سے اعتذار	۲۲۶
دوسری توجیہہ	۲۲۷
فقہ حنفی اور مولانا مودودیؒ	۲۲۹
مزاج شناس	۲۳۳
جماعت اسلامی کا موقف	۲۳۷
نظریۂ پاکستان	۲۴۲
باب ہفتم ۔ جناب پرویز	۲۴۴
صرف کتاب اللہ اور مرکز ملت	۲۴۹
رسولؐ کی اطاعت	۲۵۰
عبادات اور معاملات میں کوئی فرق نہیں	۲۵۳
ایک اہم سوال	۲۵۶

عنوان	صفحہ	عنوان	صفحہ
ایک اور سوال	۲۵۸	نظامِ ربوبیت	۲۶۸
تیسرا سوال	۲۶۰	فلسفہ اور نظام کا فرق	۲۷۱
ایک نکتہ	۲۶۰	خود ساختہ اصطلاحات	۲۷۲
چوتھا سوال	۲۶۵	شعائرِ اسلامی کا استخفاف	۲۷۵
		تعارف فقہ القرآن	۲۷۷

فقہ القرآن مؤلفہ مولانا عمر احمد عثمانی معاصرین کی نظر میں

روزنامہ ڈان کراچی ۲۷ فروری ۱۹۸۱ء

یہ کتاب ایک تحقیقی کام ہے — نہایت ہی خیال آفریں ہے۔ بہت ہی مفید بحث کی گئی ہے — نہایت ہی قابلِ قدر کوشش ہے — تحقیق و ریسرچ کرنے والوں کے لئے ایک نہایت ہی عمدہ کتاب ہے۔

روزنامہ پاکستان ٹائمز لاہور ۱۷ اپریل ۱۹۸۱ء

یہ کتاب جدید تقاضوں کی روشنی میں اسلامی قوانین کی تشکیلِ جدید کی ایک نہایت ہی جراُت مندانہ کوشش ہے۔ تحقیقی کام کرنے والوں کے لئے بھی یہ کتاب ایک مفید رہنما ثابت ہوگی۔

روزنامہ جنگ کراچی ۱۰ اپریل ۱۹۸۱ء

مؤلف خود بڑے عالم اور بڑے علمی گھرانے کے ایک فرد ہیں — خدا نے علم کے ساتھ ان کے قلم میں بھی طاقت دی ہے اور وہ اپنی بات کو پیش کرنے کا سلیقہ بھی جانتے ہیں۔ انکی یہ کتاب معلومات کا ذخیرہ ہے۔

روزنامہ جسارت کراچی ۸ مارچ ۱۹۸۱ء

ایک عظیم دعویٰ پر مبنی عظیم ترین کتاب

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

تعارف ——— از:۔ مولانا طاہر مکیؒ

عثمانی برادران میں سے برادر اکبر مولانا عمر احمد عثمانی کا تعارف فقہ القرآن کی پہلی جلد میں کرایا جاچکا ہے۔ برادر اصغر مولانا قمر احمد عثمانی کا تعارف کرانے کے لئے ہم مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کی سوانح تذکرۃ الظفر (مرتبہ مولانا عبدالشکور ترمذی) کا یہ اقتباس پیش کر دینا کافی سمجھتے ہیں "حضرت مولاناؒ کے دوسرے صاحبزادہ مولوی قمر احمد عثمانی سلمہٗ ہیں۔ انہوں نے عربی کتب درسیہ تھانہ بھون، دارالعلوم دیوبند اور مظاہر علوم سہارنپور میں پڑھیں۔ پھر دورۂ حدیث کی تکمیل جامعہ اسلامیہ ڈابھیل میں اپنے والد محترم، حضرت مولانا شمس الحق افغانی اور مولانا منتخب الحق سے کی اور اس کے بعد سرکاری مدارس میں تدریسی خدمات انجام دیتے رہے آج کل گورنمنٹ نارمل اسکول کمالیہ ضلع لائل پور میں مدرس ہیں موصوف بھی نہایت ذہین، ذی استعداد اور صاحبِ تحریر ہیں۔

مولانا قمر احمد عثمانی کی تصانیف

حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی نے مودودی صاحب کی کتاب "خلافت و ملوکیت" کے جواب میں جب "براءۃ عثمانؓ" کے نام سے مفصل مضمون تحریر فرمایا اور دوسری طرف سے مودودی صاحب کے مسلک کی وکالت میں جوابی مضمون تبصرہ کے عنوان سے ماہنامہ "فاران" کراچی میں شائع کیا گیا تو "فاران" کے اس تبصرہ کے جواب میں عزیزم مولانا قمر احمد عثمانی نے نہایت مسکت مضمون لکھا یہ مضمون ۱۰۴ صفحات پر مشتمل ہے اور کتابی شکل میں تذکرۂ یاراں کے نام سے شائع ہوا ہے۔ ان کی دوسری تصنیف "ہماری مذہبی جماعتوں کا فکری جائزہ" کے نام سے شائع ہوئی ہے اس کتاب میں برصغیر کی مختلف علمی و فکر تحریکات اور مذہبی جماعتوں کا فکری جائزہ پیش کیا گیا ہے اور فتنۂ انکارِ حدیث کے رد میں پورے ۳۲ صفحات سپرد قلم کئے گئے ہیں۔ یہ کتاب "مطبوعاتِ مشرق"

کراچی کی طرف سے شائع کی گئی ہے۔

امام راشد شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ | مولانا قمر احمد سلمہٗ نے اس کتاب میں حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی زندگی ان کے علمی نظریات اور مجددانہ کارناموں کا اجمالی جائزہ پیش کیا ہے اور یہ بتایا ہے کہ اسلامی ہند کی تاریخ میں شاہ ولی اللہ ہی پہلی شخصیت ہیں جن سے اسلامی علوم و معارف کا سلسلہ شروع ہو کر تاریخی تسلسل کے ساتھ جاری رہا ہے اور جن لوگوں نے فکر ولی اللہ کے ساتھ دین اکبری یا متحدہ قومیت کے نظریہ کو جوڑنے کی کوشش کی ہے۔ اس کتاب میں سختی کے ساتھ ان کا محاسبہ کیا گیا ہے ۴۴۸ صفحات کی یہ کتاب بڑے تحقیق اور تاریخی مواد پر مشتمل ہے۔ حضرت مولانا ظفر احمد عثمانی مرحوم نے اس کتاب کی اشاعت پر دلی مسرت کا اظہار فرمایا تھا اس پر حضرت مولانا کی تقریظ بھی ثبت ہے۔

مجاہد کبیر سید احمد شہید | مولانا قمر احمد سلمہٗ نے یہ کتاب سید احمد شہید بریلویؒ اور ان کے رفقاء کرام کے مجاہدانہ کارناموں اور تبلیغی مساعی نیز دیگر حالات و سوانح پر مرتب کی ہے۔ حضرت مولانا مرحوم نے اس کتاب کو حرفاً حرفاً سنا اور اس پر بھی اپنی تصدیق و تقریظ ثبت فرمائی۔ یہ کتاب ابھی زیر طبع ہے دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس خاندان کو ہمیشہ اپنے بزرگوں کے طریقہ کے مطابق علوم دین کی بیش از بیش خدمت کرنے کی توفیق و سعادت عنایت فرماتے رہیں۔ (آمین)"

(تذکرۃ الظفر صفحہ ۱۳۵، ۱۳۶)

زیرِ نظر کتاب ادارہ فکر اسلامی کی ساتویں پیش کش ہے اس سے قبل فقہ القرآن کی پانچ جلدیں اور ماسٹر محترم کریم بخش سکھانی کی کتاب "قرآن مجید اور مروجہ اسلام" شائع ہو چکی ہیں اور اللہ کے فضل و کرم سے اکثر قدیم و جدید حلقوں میں وقعت کی نگاہ

ے دیکھی گئی ہیں۔ اہلِ علم و دانش سے سو فیصد اتفاق کی توقع تو ایک نازیبا بات ہے کیونکہ سوائے پاگل یا اندھے مُرید و مقلّد کے آج تک سوچنے والے دو ذہن کبھی ہر ہر جزیئے میں متفق نہیں ہوئے سے

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینتِ چمن اے ذوقؔ اس جہاں کو ہے زیب اختلاف سے

خود ہمیں اپنے ان مصنّفین کے بعض خیالات سے اختلاف ہے لیکن ان فروعی اختلافات کی وجہ سے فتویٰ بازی کرنا الزام تراشی و بہتان طرازی سے کام لینا اور ایک دوسرے کی دشمنی پر کمر کس لینا ایک غیر شریفانہ حرکت ہے۔ ہمیں افسوس ہے کہ ایک آدھ جانب سے یہی غلط طرزِ عمل اختیار کیا گیا اور مولانا عمر احمد عثمانی کو منکرِ حدیث، زندیق و گمراہ کہا گیا۔ لطف یہ کہ جس مسئلہ پر لب لعلیں سے یہ شکر پاشی کی گئی وہ تھا رجم کو حد اصلی کے بجائے حد ثانوی (تعزیر) قرار دینا، جو ان دوستوں کے اپنے بزرگوں مولانا انور شاہ کشمیریؒ و مولانا عبید اللہ سندھیؒ وغیرہ کی تحریروں پر مبنی تھا، مگر ان بزرگوں کو یہ مذہبی گالیاں دینا تو ان حضرات کی ہمّت و جرأت سے باہر تھا۔ اس لئے انہوں نے اپنے تمام تیروں کا رُخ عثمانی صاحب کی طرف پھیر دیا کہ نزلہ بر عضو ضعیف می ریزد۔

فقہ القرآن کی پانچویں جلد کے تعارف میں ان حضرات سے عرض کیا گیا کہ اگر منکرِ حدیث سے مراد وہ شخص ہے جو آنحضرتؐ کے ارشادِ گرامی کو حجت نہ مانتا ہو تو عثمانی صاحب پر یہ سراسر بہتان ہے۔ عثمانی صاحب اپنی کتاب "فاتحۃ الکلام فی القراءۃ خلف الامام" میں جو ان کے والد کے دیباچے کے ساتھ شائع ہوئی اہلحدیث حضرات کے ہفت روزہ "الاعتصام" کے ایڈیٹر کو جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"مدیر الاعتصام نے دوسری غلط بیانی یہ فرمائی کہ ــــ" خدا نے ان کو دنیا میں ہی اس کا یہ بدلہ دیا ہے کہ بیٹوں نے حدیث کی مخالفت شعار کر لی ہے۔" یہ صرف

غلط بیانی ہی نہیں بلکہ ایک بہت بڑی تہمت ہے جو انہوں نے مجھ پر اور میرے چھوٹے بھائی عزیزم مولوی قمر احمد عثمانی سلمہٗ پر لگائی ہے۔ کیا میں پوچھ سکتا ہوں کہ میں نے یا میرے بھائی نے کب اور کس کے سامنے حدیث رسولؐ کی مخالفت کی ہے؟ میرے اکثر مضامین ملک کے اخبارات و رسائل میں یا کتابی صورت میں شائع ہوتے رہے ہیں۔ یہی حال میرے چھوٹے بھائی کا ہے۔ کیا وہ میرے کسی مضمون یا میرے چھوٹے بھائی کے کسی مضمون سے اس کا ثبوت بہم پہنچا سکتے ہیں کہ دونوں بھائی معاذ اللہ حدیث کی مخالفت پر کمر بستہ ہیں؟ میں پورے زور کے ساتھ اس بے بنیاد اتہام کی تردید کرتا ہوں۔ ہم ہر صحیح حدیث کو سر آنکھوں پر جگہ دیتے ہیں۔ بخاری شریف اور صحاح ستہ کی احادیث برابر پڑھتے پڑھاتے اور اس کو اپنے لئے ذخیرۂ آخرت سمجھتے ہیں۔ ہم ہر فقہی مسئلہ میں سب سے پہلے قرآن کو دیکھتے ہیں۔ اگر احادیث نبویؐ میں ہمیں اس مسئلہ کے متعلق قرآن کے خلاف ملتا ہے تو قرآن کریم کو اصل سرچشمۂ قانون قرار دے کر حدیث میں تطبیق و توجیہہ کے ذریعہ اس کا کوئی ایسا محمل متعین کرتے ہیں کہ وہ قرآن کریم سے متصادم نہ رہے۔ احادیث میں اگر اختلاف ہوتا ہے تو ہم اس حدیث کو ترجیح دیتے ہیں جو اوفق بالقرآن ہو۔ اور اس ضمن میں ہم مرسل منقطع بلکہ بعض اوقات ضعیف احادیث تک کو بھی سر آنکھوں پر رکھ لیتے ہیں اگر مدیر "الاعتصام" کی کسی نئی لغت میں اسی کا نام مخالفت حدیث یا انکار حدیث ہے تو میں بجز اس کے اور کیا کہہ سکتا ہوں کہ مجھے واقعۃً ایسے لوگوں پر ترس آتا ہے۔ جو اپنی علمی کم مائگی پر پردہ ڈالنے کے لئے اس قسم کی اوچھی حرکتیں کرنے لگتے ہیں۔"

(فاتحۃ الکلام مؤلفہ مولانا عمر احمد عثمانی ص ۱۲ تا ۱۳ ناشر العزیز پبلیکیشن ہاؤس ہیرآباد۔ حیدر آباد ۱۹۶۸ء)

عمر صاحب کے اس کتابچے پر پیش لفظ لکھتے ہوئے ان کے والد مولانا ظفر احمد عثمانی لکھتے ہیں:

"بعد الحمد والصلوٰۃ جنوری ۱۹۶۸ء کے شمارہ البلاغ میں میرا ایک مکالمہ شائع ہوا تھا جو میرے اور ایک شاگرد کے درمیان مدرسہ مظاہر علوم سہارنپور میں بہت زمانہ پہلے ہوا تھا چونکہ وہ دلچسپ اور مختصر تھا اس لئے "البلاغ" میں اشاعت کے لئے دیدیا گیا تھا اس پر جماعت اہلِ حدیث نے بڑا غوغا کیا اور مدیر الاعتصام لاہور نے تو تہذیب کا دامن بھی چاک کر دیا۔ میری عادت ایسے لوگوں کو منہ لگانے کی نہیں۔ اس لئے خاموش رہا۔ مگر اس میں میرے لڑکوں پر یہ الزام بھی لگایا گیا تھا کہ وہ حجیت حدیث کا انکار کرتے ہیں اس لئے میرے بڑے لڑکے مولوی عمر احمد عثمانی سلمہٗ نے اس کا جواب دینا ضروری سمجھا اور اس بہتان کی تردید کی۔ ساتھ ساتھ مدیر الاعتصام کے ان اعتراضوں کا بھی جواب دیدیا جو مسئلہ قرأت خلف الامام اور آمین بالجہر اور رفع یدین کے متعلق مجھ پر وارد کئے گئے تھے۔" (فاتحۃ الکلام ص۲)

اب اگر اتنی صراحتوں کے باوجود بھی کوئی اَلَدُّ الْخِصَام الزام تراشی سے اور عمر احمد عثمانی صاحب کو منکرِ حدیث کہنے سے باز نہیں آتا تو اس کی مرضی، کاش اس قسم کے حضرات ارشاد الٰہی لَعْنَۃُ اللّٰہِ عَلَی الْکَاذِبِیْنَ کی روشنی میں اپنے اس طرزِ عمل کا جائزہ لیں اور آئندہ کے لئے اپنی روشش تبدیل کر لیں۔

اور اگر منکرِ حدیث کہنے کی وجہ یہ ہے کہ عثمانی صاحب نے بخاری و مسلم کی بعض روایات پر تنقید کی ہے تو پھر یہ "جرم"

ہے جو محدث دارقطنی سے لے کر مولانا ابوالکلام آزاد تک سب کرتے آئے ہیں اور حنفی تو اس "جرم" کے ماہر خصوصی قرار دیئے گئے ہیں ــــ دور جانے کی کیا ضرورت ہے؟ اس وقت بھی جامعہ بنوری ٹاؤن کے ایک مدرس مولوی عبدالرشید نعمانی کی یہ تحقیق انیق مطبوعہ شکل میں موجود ہے کہ دو تہائی بخاری غلط ہے نعمانی صاحب دراسات اللبیب پر اپنے حاشیہ میں یہ بتاتے ہوئے کہ بخاری میں بھی ضعیف احادیث ہیں، لکھتے ہیں:

قال المقبلی فی الارواح النافح ولقد قرأ علیّ بعض اهل الصلاح التام الفیة العراقی وجری شئ من هٰذا البحث فرأی النبی صلی اللہ علیه وسلم فی النوم وساله کیف حقیقة الامر فی هٰذا الکتاب یعنی البخاری بالخصوص لانه الذی وقع فیــــه البحث۔

ترجمہ: علامہ مقبلی نے اپنی کتاب "الارواح النافح" میں لکھا ہے کہ ایک نہایت دیندار اور باصلاحیت شخص نے مجھ سے عراقی کی الفیہ (جو اصول حدیث میں ہے) پڑھی اور ہمارے درمیان صحیحین کے مقام و مرتبہ خصوصاً بخاری کی روایات کے متعلق بھی گفتگو ہوئی تو ان صاحب نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو خواب میں دیکھا اور آپ سے دریافت کیا کہ اس کتاب یعنی بخاری کے متعلق حقیقتِ امر کیا ہے؟

قال فقال له النبی صلی اللہ علیه وسلم الثلثان غیر حق قال والتبس هل ثلثا الاحادیث ام ثلثا الرواة واکثر ظنه ثلثا الرواة یعنی انهم غیر

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ دو تہائی غلط ہے خواب دیکھنے والے کا گمانِ غالب یہ ہے کہ یہ ارشاد نبوی بخاری کے راویوں کے متعلق ہے یعنی ان میں سے دو تہائی راوی غیر عادل ہیں کیونکہ بیداری میں ہمارا موضوع بحث بخاری کے راوی

عبدول لانه الذی وقع فیه البحث کما ہی تھے۔ واللّٰہ اعلم۔ دیکھئے الارواح ذکرھذا واللّٰہ اعلم انتھی ماقالہ المقبلی فی التاریخ ص ۶۸۹ ، ص ۶۹)

الارواح ص ۶۸۹ و ص ۶۹
فھذا اما یتعلق باصحیتہا من حیث الصناعۃ والکشف۔

یہ ہے بخاری کے فنی طور پر سب سے زیادہ صحیح ہونے کی حقیقت۔

(دراسات اللبیب مؤلفہ ملا معین سندھی پر محمد عبدالرشید نعمانی کے حواشی صفحہ ۳۸۵ ناشر لجنۃ احیاء الادب السندی - حیدرآباد ۱۹۵۷ء)

فرمایئے اس دورنگی چال کی کیا وجہ ہے کہ اپنے دامن سے وابستہ شخص اگر دو تہائی بخاری کو بھی غلط کہے تو اسے شیر مادر کی طرح ہضم کرلیا جائے لیکن اگر "راندۂ درگاہ" کوئی شخص بخاری کی اکثر روایات کو صحیح تسلیم کرے صرف چند روایات پر اصولِ روایت و درایت کی روشنی میں تنقید کرے تو وہ واجب القتل اور قابل گردن زدنی ہو ؎

خرد کا نام جنوں رکھ دیا، جنوں کا خرد
جو چاہے آپ کی عقلِ کرشمہ ساز کرے

لطف یہ کہ عثمانی صاحب کے خلاف فتویٰ دینے والے مفتی ولی حسن صاحب دو تہائی بخاری کو غلط کہنے والے مولوی عبدالرشید نعمانی کے نہ صرف یار غار ہیں (سرداب والے) بلکہ دراسات اللبیب کو ایڈٹ کرنے میں نعمانی صاحب کے ساتھی بھی ہیں جیسا کہ خود نعمانی صاحب نے اسی کتاب کے آخری صفحہ پر لکھا ہے۔ اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ نعمانی صاحب کے اس انکشاف سے ناواقف ہیں اور خیر! جب نہ سہی اب سہی،

دیکھیں قبلہ مفتی صاحب اپنے دوست پر کیا فتویٰ لگاتے ہیں؟ یا پھر
کتاب الحیل کا باب کھول کر تاویلات کے زور سے کس طرح انہیں بچاتے اور
ہم پر حسب عادت اپنے انتقامی فتووں کے کتنے کوڑے برساتے ہیں اور اپنے
شاگردوں سے کتنے تیر چلواتے ہیں۔ کاش ہمارے فضلا حضرات دنیاداروں کی
طرح اپنی انا کی خاطر اوچھے اور گھٹیا ہتھکنڈے استعمال کرنے کی بجائے صاحب
خلقِ عظیمؐ کی صورت اپنانے کے ساتھ اگر سیرت بھی اپنالیں تو معاشرے میں دین
کو پھر وہی عظمت حاصل ہوجائے جس کا وہ مستحق ہے کیونکہ اِن اللّٰہ لاینظر
صورکم واجسامکم ولکن ینظر الی قلوبکم واعمالکم (مسلم)

کچھ اس کتاب کے متعلق

مولانا عمر احمد عثمانی کی زیرِ نگرانی مرتب ہونے والی یہ کتاب پہلی مرتبہ اپریل
۱۹۶۲ء میں شائع ہوئی تھی مگر سرکاری ملازمت کی وجہ سے مولانا کا نام اس کتاب
میں کہیں تحریر نہیں کیا گیا تھا۔ اب اس احتیاط کی ضرورت نہیں کیونکہ مولانا ریٹائر ہوچکے
ہیں۔ کتاب کی اہمیت کے متعلق اتنا کہہ دینا کافی ہے کہ اپنے موضوع پر اردو میں
یہ پہلی کتاب ہے خصوصاً جناب پرویز کے افکار پر اتنی جامعیت اور سنجیدگی سے
اس سے پہلے کوئی ناقدانہ تبصرہ نہیں ہوا تھا۔ بنوری ٹاؤن سے پرویز صاحب کے
خلاف شائع ہونے والا فتویٰ جو مفتی اعظم پاکستان حضرت مفتی محمد شفیع صاحبؒ
کی باوقار شخصیت کے زیرِ نگرانی تیار ہوا، عثمانی برادران کی اس تحریر کے بہت بعد

کا ہے اور الفضل للمتقدم کے اصول کے تحت سبقت عثمانی برادران کو حاصل ہے۔

چوں کہ اب اس کتاب کا یہ دوسرا اڈیشن پہلے اڈیشن کی فلم لے کر شائع کیا جا رہا ہے اس میں جدید اضافے نہیں کئے جا رہے اس لئے موجودہ حالات میں قارئین کرام بعض مقامات پر تشنگی محسوس کریں گے۔ مثلاً شیعوں کے تذکرے میں ان کے بنیادی عقائد (مسئلہ امامت وغیرہ) پر ان کی مذہبی کتابوں کے حوالے سے کوئی گفتگو نہیں کی گئی۔ نہ شیعہ فرقوں (زیدی، آغا خانی، بوہری، دروزی، نصیری وغیرہ) کا تعارف کرایا گیا ہے —— اسی طرح مودودی صاحب کے ذکر میں ان کی سب سے اہم اور سب سے متنازعہ کتاب خلافت و ملوکیت کا کوئی ذکر نہیں ہے تو اس قسم کی تمام فروگذاشتیں ان شاء اللہ آئندہ اڈیشن میں دور کر دی جائیں گی۔ خلافت و ملوکیت کے متعلق تو عثمانی برادران کا نقطۂ نظر معلوم کرنے کے لئے مولانا ظفر احمد عثمانیؒ (مؤلفین کے والد) کی "براءۃ عثمانؓ بجواب خلافت و ملوکیت" اور مولانا قمر احمد عثمانی کی "تذکرۂ یاراں" شائع شدہ موجود ہیں۔ اسی طرح شیعہ مذہب کے بنیادی عقائد پر شیعہ کتب کی روشنی میں مولانا محمد منظور نعمانی مدیر الفرقان لکھنؤ کا نہایت سنجیدہ انداز میں لکھا ہوا ایک مقالہ "ایرانی انقلاب" کے نام سے ادارۂ فکرِ اسلامی حال ہی میں شائع کر چکا ہے اس کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ اس کے باوجود اللہ نے چاہا تو اس کتاب کے اگلے اڈیشن میں یہ اور دیگر تمام ضروری اضافے کر کے اس کتاب کو پوری طرح مکمل کرنے کی کوشش کی جائے گی۔

اِنْ اُرِیْدُ اِلَّا الْاِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَ مَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰہِ۔

طاہر المکی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

مقدمہ

از:۔ مولانا عمر احمد عثمانی

امّا بعد!

فکری اعتبار سے یوں تو برصغیر کی سرزمین ہمیشہ ہی سے اختلاف وتصادم کی آماجگاہ رہی ہے۔ نئی نئی تحریکیں اور نئے نئے رجحانات آئے دن یہاں جنم لیتے رہے ہیں۔ لیکن تقسیم سے پہلے ان فکری رجحانات میں وہ شدت نہیں پائی جاتی تھی جو تقسیم کے بعد سے شروع ہوئی ہے۔ کیونکہ اس وقت تک مفکرین کی زیادہ تر توجہات سیاسی آزادی اور غیر ملکی اقتدار سے گلو خلاصی پر مرکوز تھیں اس لئے نظری مسائل کی طرف انھیں توجہ دینے کی زیادہ فرصت نہیں تھی لیکن آزادی حاصل ہوجانے اور پاکستان کے وجود میں آجانے سے اب ان کی زیادہ تر توجہات ان نظری مسائل کی طرف منعطف ہوگئی ہیں جو اب نظری حیثیت کے بجائے زیادہ تر عملی حیثیت اختیار کرتے جارہے ہیں۔ ملک کا آئین کس قسم کا ہو۔ وہ مذہبی ہو یا لادینی ہو۔ مذہبی ہو تو کس قسم کا مذہبی ہو؟ آج ہمارے ذہین طبقہ کو

اس قسم کے سوالات درپیش ہیں۔ بدقسمتی سے ملک میں ایسے لوگ بھی پائے جاتے ہیں جو لادینی آئین مملکت ہی میں ملک وقوم کی نجات دیکھتے ہیں مگر ان لوگوں کی تعداد کچھ زیادہ نہیں ہے۔ وہ انگلیوں پر گنے جا سکتے ہیں۔ ملک کی بڑی اکثریت مذہبی آئین کے حق میں ہے۔ لیکن جو لوگ مذہبی بنیادوں پر ملک کا آئین بنانا چاہتے ہیں وہ خود بھی دو طبقوں میں بٹے ہوئے ہیں۔ ایک طرف قدامت پسند علماء کا عنصر ہے اور دوسری طرف تجدد پسندوں کا عنصر ہے۔ اور یہ دونوں عناصر پورے چودہ سال سے باہم دست و گریباں ہیں۔

قدامت پسند قدامت پسندوں کی جماعت ہر نئی اُپج کو شک وشبہ کی نظر سے دیکھتی ہے اور وہ اسلاف کے جادۂ عمل سے ایک انچ اِدھر اُدھر ہٹنا گوارہ نہیں کرتی۔ اسے اس کا قطعاً احساس نہیں ہے کہ ہم سائنس کے ایٹمی دور سے گذر رہے ہیں جس نے نہ صرف فرسودہ معتقدات کی جڑیں تک ہلا دی ہیں۔ قدیم تصورات کا محل بُری طرح لرز رہا ہے اور نہ معلوم وہ کب زمین پر آ رہے۔ انھیں اس کا احساس بھی نہیں ہے کہ ہمیں ان جدید حالات کو اپنا سازگار بنانے کی شدید ترین ضرورت ہے۔ ورنہ ہم بالآخر ختم ہو جائیں گے۔ وہ نہیں سوچتے کہ آج کے تقاضے کیا ہیں اور ان تقاضوں کا حل کیا ہے؟ وہ اس قسم کے سوالات کو قطعاً کوئی اہمیت دینے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ انھیں اجتہاد کے نام سے ایک قسم کی چڑ سی ہو گئی ہے اور وہ ہر نئی بات کو رد کر دینے پر تُلے رہتے ہیں۔ وہ مسجد و مدرسہ کی چار دیواریوں میں خود کو محصور کر کے جدید حالات اور ان کے تقاضوں سے مستغنی ہو جانا چاہتے ہیں اور ان کا دوسروں سے بھی یہی مطالبہ ہے

کہ وہ بھی ان کی طرح ان حالات اور تقاضوں سے اغماض برتیں اور ان پر کوئی توجہ نہ دیں۔ انھیں ہر نئی بات میں مغربیت نوازی کے جراثیم نظر آتے ہیں اور بغیر کسی غور و فکر کے وہ اسے خلاف اسلام قرار دینے پر مُصر رہتے ہیں۔ ان کی کیفیت اس کبوتر سے کچھ بہتر نہیں ہوتی جس پہ کوئی شاہین جھپٹ رہا ہو اور وہ آنکھیں بند کر کے گردن جھکا کر دبک کر بیٹھ رہنے میں اپنی عافیت تلاش کر رہا ہو۔ ظاہر ہے کہ قدامت پسندوں کی یہ روش شاید کچھ عرصہ تک اپنے آپ کو فریب دے لینے میں کامیاب ہو سکے، مگر صورت حالات کا کوئی واقعی حل پیش نہیں کرتی۔

متجددین | دوسری طرف متجددین کا گروہ ہے جو اسلام کی موجودہ صورت سے قطعاً مایوس ہے اور اسے ایسا نظر آرہا ہے کہ اسلام برصغیر میں چند دن کا مہمان ہے اور اسے الحاد و دہریت یا کمیونزم کا چنگل جھپٹ کر ہڑپ کر جائے گا۔ وہ مغربی افکار و نظریات سے بڑی حد تک مرعوب ہیں اور انھیں ملک و قوم کی فلاح مغربیت پرستی ہی میں نظر آتی ہے۔ انھیں اسلام کے محض نام سے محبت ہے یا عوام سے انھیں یہ توقع نہیں ہے کہ وہ اسلام کو چھوڑ دینے پر آمادہ ہو سکتے ہیں۔ اس لئے اس نام کو برقرار رکھنے کے لئے وہ ہر اس چیز سے انکار پر آمادہ ہو جاتے ہیں جو اسلام کو مغربیت کا بپتسمہ دینے میں حائل ہو سکے۔ وہ قرآن کریم سے انکار کر دینے کی جرأت تو اپنے اندر نہیں پاتے مگر وہ قرآن کریم کو مغربی افکار و آراء کے سانچہ میں ڈھال کر خود ساختہ تفسیر و تشریح کے ساتھ ہی اسے قبول کرتے ہیں۔ متجددین کا یہ گروہ چونکہ مغربی افکار و نظریات سے اچھی طرح مسلح ہے اور اسے وہ آرٹ بھی آتا ہے جس کے ذریعہ سے ملک کے جدید تعلیم یافتہ

"طبقہ کو متاثر کیا جا سکتا ہے اس لیے ملک کا ذہین طبقہ ان کی تحریروں سے جلد متاثر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ پورے چودہ سال سے ملک اس قسم کے ذہنی اور فکری انتشار کا شکار ہے۔ یہ حضرات اسلام کا نام باقی رکھ کر تمام مغربی افکار و نظریات کو قرآن پر چسپاں کر کے انھیں اسلامیانے پر تلے ہوئے ہیں۔ یا بالفاظ دیگر یوں کہہ لیجئے کہ وہ قرآن کریم کو مغربیت کا بپتسمہ دینا چاہتے ہیں تاکہ اسلام کے نام سے مغربی افکار و نظریات ملک میں پھیلائے جا سکیں کیونکہ وہ یہ سمجھ رہے ہیں کہ ملک اور قوم کی زندگی و بقا محض ان مغربی افکار و نظریات کو قبول کر لینے ہی پر منحصر ہے اس لیے ہمیں دو راستوں میں سے کوئی ایک راستہ اختیار کرنا ہوگا۔ یا تو ہم اسلام ہی کو چھوڑ دیں اور بالکلیہ مغرب کا تصور زندگی اختیار کریں۔ اور اگر ہم ایسا نہیں کر سکتے تو خود اسلام کو ان افکار و نظریات کے رنگ میں اس طرح رنگ دیں کہ اسلام کا نام تو باقی رہے مگر اسکی ہیئت کذائی بالکل تبدیل ہو جائے۔ مجھے افسوس ہے کہ یہ روش بھی کچھ بہتر نتائج کی حامل نہیں ہے۔ اگر اسلام کے اپنے نظریات باقی نہیں رہ سکتے تو محض اسلام کا نام باقی رہ جانے سے کیا فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ اس سے بہتر تو یہ ہے کہ اسلام کا نام ہی بالکل چھوڑ دیا جائے۔ میں سمجھتا ہوں کہ ان حضرات کی ان تمام مساعی کا مفاد بالآخر اسی طبقہ کو حاصل ہوگا جو لادینیت اور الحاد کا حامی ہے۔ یہ حضرات اپنی مساعی کے نتائج سے شاید ابھی بے خبر ہیں۔ لیکن جب نتائج مشہود ہو کر سامنے آئیں گے تو وہ خود محسوس کرینگے کہ میدان ان کے ہاتھ نہیں رہا بلکہ ان لوگوں کے ہاتھ رہا ہے جو لادینی اور لامذہبی انداز فکر کے حامی تھے۔ وہ ناقابل اعتماد اقلیت

میں ہونے کے باوجود اسلام کے ان نادان دوستوں کی کج عملی سے کامیابی حاصل کریں گے۔

ماضی اور مستقبل کوئی قوم نہ ماضی سے بے نیاز ہو سکتی ہے اور نہ مستقبل سے اسی قوم کا حال درخشندہ ہو سکتا ہے جس کا ماضی اور مستقبل دونوں استوار ہوں۔ علمار کرام کا قدامت پرست طبقہ ماضی سے بُری طرح چمٹا ہوا ہے اور مستقبل پر اس کی نگاہ نہیں۔ مگر ہمارے دَور کے متجددین کا طبقہ مستقبل سے اس بُری طرح چمٹا ہوا ہے کہ ماضی کا رشتہ بالکل ہی اس کے ہاتھ سے چھوٹ گیا ہے۔ دونوں افراط و تفریط میں مبتلا ہیں اور اس افراط و تفریط کا ختم کرنا انتہائی ضروری ہے بقول علامہ اقبال مرحوم

"پھر چونکہ ذات الٰہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی: لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیح کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم ودائم وجود ہے، جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اسکے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم وانضباط قائم رکھیں کیونکہ مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت۔ لیکن دوامی اصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے، اس لئے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس

صورت میں تو ہم اس شئے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے۔ اُصولِ اول کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے۔ اُصولِ ثانی کی عالمِ اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے، جو اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئتِ ترکیبی میں وہ کونسا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب ہے اجتہاد۔"

(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صفحہ ۲۲۰-۲۲۸)

یہ ثبات و تغیر دراصل ماضی اور مستقبل ہی کی تعبیر ہے۔ وہ دوامی اُصول جو حیاتِ اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھتے ہیں اور جن کی بدولت ہم مسلسل تغیر کی اس بدلتی ہوئی دنیا میں اپنا قدم مضبوطی سے جا سکتے ہیں۔ ہمیں ماضی کے ورثہ ہی سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور تغیر اور تبدیلی کے وہ جملہ امکانات جو ہمارے وجود کو ہمہ وقت متحرک رکھتے ہیں مستقبل کے پردہ ہی میں مستور ہوتے ہیں۔ لہٰذا نہ ماضی سے ہم اپنا رشتہ قطع کر سکتے ہیں اور نہ مستقبل سے صرفِ نظر کر سکتے ہیں۔

علامہ اقبال ایک دوسرے مقام پر اور زیادہ وضاحت کے ساتھ فرماتے ہیں کہ

"لیکن پھر اس سلسلہ میں غور طلب امر قرآن مجید کا وہ مطمحِ نظر ہے جو اس نے زندگی کے بارے میں قائم کیا ہے اور جس میں اس کی نگاہیں جمود کے بجائے حرکت پر رہیں۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ جس کتاب کا مطمحِ نظر ایسا ہو گا اس کی روش ارتقاء کے خلاف کیسے ہو سکتی ہے؟ البتہ ہمیں نہیں بھولنا چاہئے تو یہ کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں، اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ انسان جب اپنی تخلیقی مناسبت سے لطف اندوز

ہوتا اور اس کے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے نئے جلووں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشافِ ذات سے آپ ہی بے چین ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس ہر لحظہ آگے ہی آگے بڑھنے والی حرکت میں وہ اپنے ماضی کو نظر انداز نہیں کر سکتا کیونکہ اسے اپنی وسعتِ ذات سے خوف اور دہشت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس پیش رس حرکت میں روحِ انسانی کو بعض ایسی قوتوں سے سابقہ پڑتا ہے جو اس کا راستہ روک لیتیں اور مخالف سمت میں کام کرتی نظر آتی ہیں۔ مگر پھر اس بات کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں ادا کرینگے کہ زندگی چونکہ ماضی کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لئے ہمیں چاہئے کہ جماعت میں تغیر و تبدّل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں۔ تعلیماتِ قرآن کی یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات کا جائزہ لینا ہوگا۔ دُنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی، اس لئے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی۔ پھر اسلام ایک ایسے معاشرہ میں تو پرانی تاسیسات پر نظرِ ثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے۔ لہٰذا اس کے مصلحین کی ذمہ داریاں بھی ایک بڑی سنگین شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ اسلام کی حیثیت لا جغرافی ہے اور اس کا مقصد ہے ایک ایسا نمونہ پیش کرنا جو اتحادِ انسانی کی اس شکل کے لیے سو بالآخر ظہور میں آئیگی مختلف، بلکہ یہ کہنا چاہئے کہ باہم گر حریف نسلوں کو اول دولتِ ایمان سے مالامال کرے اور پھر اس متفرق اور منتشر مجموعے کو ایک ایسی اُمت کی شکل دے جس کا اپنا ایک شعورِ ذات ہو۔ یہ کوئی معمولی کام نہیں تھا۔ بایں ہمہ اسلام نے ان ادارات کے ذریعہ جن کی تاسیس میں بڑی حکمت سے کام لیا گیا ہے اتنی کامیابی تو ضرور حاصل کر لی ہے

کہ اس کے مختلف الجنس پیرووں میں کچھ نہ کچھ اجتماعی ارادہ اور اجتماعی ضمیر پیدا ہو گیا ہے۔ اس قسم کے معاشرے کے ارتقاء میں تو بعض ایسے قواعد و ضوابط، مثلاً آداب اکل و شرب یا احکام طہارت کا غیر متبدل ہونا بھی جو اجتماعی اعتبار سے بے ضرر ہیں، زندگی کے نقطۂ نظر سے بڑا قابل قدر ہے۔ کیونکہ ان سے معاشرے میں ایک خاص قسم کا خلوص پرورش پاتا ہے اور اس کے ظاہر و باطن میں ایک ایسی یکسانی اور یکرنگی پیدا ہو جاتی ہے جو تفریق و انتشار اور عدم مجانست کی ان قوتوں کا سد باب کر دیتی ہے جو ایک مرکب اور مخلوط معاشرہ میں خوابیدہ رہتی ہیں۔ لہٰذا ان ادارات میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے معترضین کو خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ اسلام نے اجتماع انسانی کو جو شکل دینے کی کوشش کی ہے اس کا معنی و منشا فی الحقیقت کیا ہے۔ وہ اس کی ہیئت اجتماعیہ پر نظر ڈالیں تو اس لحاظ سے نہیں کہ اس سے بحیثیت ایک معاشرہ کس ملک کو فائدہ پہنچتا ہے اور کس کو نہیں بلکہ اس اعلیٰ مقصد کے پیش نظر جو ساری نوع انسانی کی زندگی میں رفتہ رفتہ اور بتدریج پورا کیا جا رہا ہے۔ (ایضاً صفحہ ۲۵۰-۲۵۹)

اسلام میں ماضی کی اہمیت

لہٰذا مستقبل کی اپنی اہمیت مسلم، لیکن ماضی کی بھی کچھ کم اہمیت نہیں ہے۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی مستقبل پر نظر رکھتے ہوئے تغیر و تبدل کا جو نقشہ بھی ہم قائم کریں اس میں قدامت پسندانہ قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا اسلام جس قسم کا مرکب اور مخلوط معاشرہ قائم کرتا ہے جس میں ہر رنگ، ہر نسل، ہر خون ہر زبان اور ہر وطن کے لوگ شامل ہو سکتے ہیں اور سب مل کر ایک لاجغرافی، لانسلی وحدت انسانی کا قیام عمل میں لاتے ہیں۔ ایک ایسے مختلف العناصر اور مختلف الجن

معاشرہ میں بعض چھوٹی چھوٹی باتوں کی بھی اہمیت اسقدر شدید ہوجاتی ہے کہ زندگی کے نقطۂ نظر سے انھیں بھی ناقابل تغیر و تبدل رکھنا ضروری ہوجاتا ہے کیونکہ انہی کی بدولت ان میں اجتماعی ارادہ اور اجتماعی ضمیر پیدا ہوتا ہے اور انہی چھوٹی چھوٹی باتوں سے ایسے معاشرہ میں ایک خاص قسم کا خلوص پرورش پاتا اور اس کے فکر و عمل اور ظاہر و باطن میں ایک ایسی یکسانی اور یکرنگی پیدا ہوتی ہے جو ان میں تفریق وانتشار اور اختلاف وافتراق پیدا ہونے نہیں دیتی۔ اس معاشرے کے یہ چھوٹے چھوٹے ادارے بھی بعض اوقات چھوٹے اور معمولی نہیں رہتے بلکہ بنیادی اہمیت حاصل کرلیتے ہیں۔ لہٰذا معاشرہ کی اصلاح و تجدید کے خیال سے کوئی ترمیم یا کوئی تبدیلی تجویز کرنے سے پہلے ہمیں ہزار بار سوچنا پڑے گا کہ اس ترمیم و تبدیلی سے کوئی ناخوشگوار اثرات تو مرتب نہیں ہونگے، معاشرہ کی ہیئت اجتماعی کو اس سے کوئی نقصان تو نہیں پہنچیگا۔ معاشرہ کی اجتماعیت میں پراگندگی اور انتشار تو پیدا نہیں ہوجائیگا۔ اور ساتھ ہی کسی خاص قوم یا خاص ملک کے مفادات کو سامنے رکھ کر یہ اصلاحات نہیں کی جاسکیں گی۔ بلکہ معاشرہ کے مفاد کلی کو پیش نظر رکھنا ہوگا۔ ظاہر ہے کہ یہ کام اتنا آسان نہیں ہے جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ قوموں کی زندگی میں ہر چیز برداشت کی جاسکتی ہے مگر پراگندگی اور انتشار برداشت نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ پراگندگی اور انتشار سے قوم کی اجتماعیت ہی ختم ہوجاتی ہے اور اجتماعیت اگر ختم ہوجائے تو قوم ہی ختم ہوجاتی ہے قوم بہرحال ایک اجتماعی ہیئت ہی کا نام تو ہے۔ اگر اجتماعی ہیئت ہی باقی نہ رہے تو قوم ہی کہاں باقی رہتی ہے۔

علامہ اقبال اسی خطبہ میں ایک دوسرے مقام پر تحریر فرماتے ہیں کہ۔

"بہرحال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالمِ اسلام میں پھیل رہی ہے دل سے خیر مقدم کرتے ہیں لیکن یاد رکھنا چاہیئے، آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا نازک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو اس وقت دنیائے اسلام میں کار فرما ہیں اس وسیع مطمحِ نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی، اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز نہ کر جائیں۔ ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گذر رہے ہیں جن سے کبھی پروٹسٹنٹ انقلاب کے زمانہ میں یورپ کو گذرنا پڑا تھا لہٰذا ہمیں چاہیئے کہ ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لوتھر کی تحریک سے مترتب ہوئے۔ یوں بھی جب تاریخ کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ تحریک اصلاح دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس سے بحیثیت مجموعی یورپ کے لئے کوئی نتیجہ پیدا ہوا تو یہ کہ مسیحیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظامات نے لے لی۔ لیکن قومی اخلاقیات کا انجام ہم نے جنگ عظیم (۱۹۱۴ - ۱۹۱۸) کی شکل میں دیکھ لیا جس سے ان دونوں متصادم نظامات میں مفاہمت کی بجائے صورت حالات اور بھی خراب ہو گئی۔ لہٰذا عالمِ اسلام کی قیادت اس وقت جن لوگوں کے ہاتھ میں ہے ان کا فرض ہے کہ یورپ کی تاریخ سے سبق لیں۔ انھیں چاہیئے کہ اپنے دل و دماغ پر قابو رکھتے ہوئے اول یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ بحیثیت ایک نظامِ مدنیت اسلام کے مقاصد کیا ہیں اور پھر آگے قدم بڑھائیں۔" (ایضاً ص ۲۵۱-۲۵۲)

اعتدال کی راہ ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ اس ایٹم اور راکٹ کے دور میں جو لوگ اصرار کر رہے ہیں کہ اپنی پرانی بیل گاڑی ہی پر سفر زندگی جاری رکھا جائے وہ بھی درحقیقت قوم کو تباہی کی طرف دعوت دے رہے ہیں اور جو لوگ اس پر مُصر ہیں کہ اپنے ماضی سے رشتہ قطع کر کے ایٹم اور راکٹ کے دور میں ہم بالکل ہی گم ہو جائیں اور اپنے انفرادی تشخصات تک کو قربان کر دیں وہ بھی ہمیں تباہی کی طرف لیجانا چاہتے ہیں۔ اس وقت ہم ایک ایسے نازک مرحلہ پر کھڑے ہیں کہ ایک طرف کنواں ہے تو دوسری طرف کھائی ہے ہمیں نہایت ہوشیاری کے ساتھ اعتدال کی ایک ایسی راہ تلاش کرنی ہے کہ اس دور کے تقاضوں سے بھی ہم ذمہ داری کے ساتھ عہدہ برآ ہو سکیں اور اپنی اسلامیت پر بھی آنچ نہ آنے پائے۔ اس کے لئے ہمیں کچھ زیادہ جد وجہد کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ہمارا یہ عقیدہ ہے کہ اسلام قیامت تک کے لئے ہے اور وہ ہر دور میں ہماری رہنمائی کا فرض بخوبی انجام دے سکتا ہے۔

اجتہاد ضرورت اس بات کی ہے کہ موجودہ دور کے پیچیدہ تقاضوں کو اچھی طرح سمجھا جائے اور اسلامی مآخذ کی جدید تعبیر و تشریح کے ذریعے سے ان کا مناسب حل دریافت کیا جائے اس کے لئے ضروری ہے کہ اجتہاد کے انسٹی ٹیوشن کو دوبارہ زندہ کیا جائے اور کچھ باہمت اور بلند حوصلہ حضرات آگے بڑھیں اور اپنی اجتہادی قوت سے کام لیکر رہنمائی کا فرض انجام دیں۔ کیونکہ بقول علامہ اقبال مرحوم

"سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کونسا عنصر ہے جو اس کے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب ہے اجتہاد!" (صفحہ ۲۳۸)

پھر ایک دوسرے مقام پر لکھتے ہیں کہ

" برعکس اس کے حزب اصلاح مذہبی نے جس کی زمام قیادت سعید حلیم پاشا کے ہاتھ میں تھی اس بنیادی حقیقت پر زور دیا کہ اسلام میں عینیت اور اثباتیت (حقیقت و مجاز) دونوں کا امتزاج نہایت خوبی سے ہو چکا ہے۔ یوں بھی اس نے حریت، مساوات اور استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو چونکہ ایک وحدت میں سمو دیا، لہٰذا اس کا کوئی وطن نہیں۔ پھر جیسے نہ تو کوئی انگریزی ریاضیات ہے نہ فرانسیسی کیمیا، وزیر اعظم ترکی کے نزدیک نہ تو کسی ترکی اسلام کا وجود ہے، نہ عربی ایرانی اور ہندی اسلام کا۔ مگر پھر جس طرح علمی حقایق کی عالمگیر نوعیت سے ہر قوم کے اندر علم و حکمت کی یہ درخش اپنی مخصوص قومی شکل میں بدلتی رہتی ہے اور وہ سب مل کر ہمارے علمی سرمایے کی نمائندگی کرتی ہیں ایسے ہی اسلامی صداقتوں کی عالمگیر نوعیت سے بھی ہمارے قومی، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی دنیا میں گوناگونی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس بڑے ہی با بصر اہل قلم کا خیال ہے کہ تہذیب جدید کو جس کی بنا وطنی انانیت پر ہے انسان کے دور وحشت اور بربریت ہی کی ایک شکل تصور کرنا چاہئے۔ وہ نتیجہ ہے ایک حد سے زیادہ نشو و نما یافتہ صنعتیت کا اور اس لئے محض ایک ذریعہ انسان کی ابتدائی جبلتوں اور رجحانات کی تسکین کا۔ سعید حلیم پاشا کو افسوس ہے کہ اسلام کے اخلاقی اور اجتماعی مقاصد بھی بعض ایسے توہمات کے زیر اثر جو امم اسلامیہ کے اندر زمانۂ قبل اسلام سے کام کر رہے تھے، غیر اسلامی شکل اختیار کرتے چلے گئے۔ ان کے مقاصد بھی تو اسلامی بہت کم ہیں۔ عجمی، عربی یا ترکی زیادہ، نہ توحید کا صاف ستھرا اور پاکیزہ چہرہ کفر و شرک کے غبار سے محفوظ رہ سکا، نہ قید مقامی کی روز افزوں پابندیوں نے اسلام کے اخلاقی مقاصد کی غیر شخصی

اور عالمگیر نوعیت کو قائم اور برقرار رہنے دیا۔ لہٰذا اب کوئی چارہ کار ہے تو یہ کہ ہم اس قشر کو جو سختی کے ساتھ اسلام پر جم گیا ہے اور جس نے زندگی کے ایک ایسے مطمح نظر کو جو سرتاسر حرکت تھا، جامد اور غیر متبدل بنا رکھا ہے، توڑ ڈالیں اور یوں حریت، مساوات اور حفظ و استحکام انسانیت کی ابدی صداقتوں کو پھر سے دریافت کرتے ہوئے اپنے سیاسی، اخلاقی اور اجتماعی مقاصد کی تعمیر ان کے حقیقی، صاف وسادہ اور عالمگیر رنگ میں کریں۔ یہ ہیں وزیر اعظم ترکی کے ارشادات جن کا طرز فکر اگرچہ سر تا سر اسلامی ہے، لیکن جن کا فیصلہ بھی قریباً قریباً وہی ہے جو حزب وطنی کا، یعنی آزادیٔ اجتہاد اور قانون شریعت کی از سر نو تشکیل جدید افکار اور تجربات کی روشنی میں۔

(ایضاً ص ۲۴۲-۲۴۰)

آزادیٔ اجتہاد کا مطلب لیکن کیا آزادیٔ اجتہاد کے معنے علامہ اقبال مرحوم کی نظر میں یہ ہیں کہ ہم فقہا کی تمام علمی کاوشوں کو دریا برد کر دیں اور اپنے لئے کوئی جدید فقہ مرتب کریں؟ ہرگز نہیں۔ علامہ اقبالؔ فرماتے ہیں کہ

"اب اگر قانون کی دنیا میں قدم رکھئے، تو اسلام کی یہ روح اور بھی نمایاں طور پر ہمارے سامنے آجائے گی، چنانچہ اسلام کے ولندیزی مبصر پروفیسر ہرگرون ژے (HURGRONJE.) نے بھی لکھا ہے کہ "جب ہم اسلامی قانون کے نشوونما کا مطالعہ بہ نگاہ تاریخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلاف میں ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھہراتے، بلکہ انھیں ملحد قرار دیتے تھے، وہاں یہی حضرات اپنے پیش رووں کے اختلافات کو اسلئے سلجھانے

کی کوشش کرتے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکے۔" دورِ حاضر کے مغربی ناقدین نے بھی اسلام کے بارے میں جو نظریات قائم کئے ہیں ان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر روح فقہاء کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کرکے رہے گی۔ مجھے اس امر کا بھی یقین ہے کہ جونہی فقہ اسلام کا مطالعہ غائر نگاہوں سے کیا گیا اس کے موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جامد یا مزید نشو و نما کے ناقابل ہے۔ بدقسمتی سے اس ملک کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارہ نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔ بایں ہمہ ہم اس بحث میں چند باتیں پیش کریں گے۔

(۱) اول یہ کہ صدرِ اسلام سے لیکر قریب قریب اس زمانے تک جب عباسی برسرِ اقتدار آئے قرآن مجید کے سوا مسلمانوں کا کوئی تحریری قانون (بشکل ضابطۂ قانون و دستور) موجود نہیں تھا۔

(۲) دوسرے یہ کہ قرنِ اول کے تقریباً وسط سے لیکر قرنِ چہارم (دسویں اور گیارھویں صدی مسیحی یعنی وسطی عباسی دور) کے آغاز تک عالمِ اسلام میں فقہ اور قانون کے کم از کم اُنیس مذاہب کا ظہور ہو چکا تھا جس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہائے متقدمین نے ایک بڑھتے ہوئے تمدن کی ضروریات کے پیشِ نظر کس سعی اور جد و جہد سے کام لیا۔ بات یہ ہے کہ فتوحات میں توسیع اور اضافے کے ساتھ ساتھ جب عالمِ اسلام کے مطمحِ نظر میں بھی وسعت پیدا ہوئی تو اس سے فقہائے متقدمین کو بھی ہر معاملے میں وسعتِ نظر سے کام لینا پڑا۔ وہ

مجبور ہوگئے کہ جو قومیں اسلام قبول کر رہی ہیں ان کے عادات و خصائل اور مقامی حالات کا مطالعہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس وقت کی سیاسی اور ملی تاریخ کی روشنی میں ہم ان مذاہب فقہ پر نظر ڈالتے ہیں تو اس حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے سلسلۂ تعبیر و تاویل میں استخراج کی بجائے رفتہ رفتہ استقرائی منہاج اختیار کرتے چلے گئے۔

(۳) تیسرے یہ کہ اسلامی قانون کے متفق علیہ ماٰخذ اور اس سلسلہ میں جو نزاعات قائم ہوئے ان کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو مذاہب فقہ کے مفروضہ جمود کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی بلکہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسلامی قانون میں مزید ارتقاء اور نشو و نما کا پورا پورا امکان ہے۔ (ایضاً صفحہ ۲۵۴-۲۵۵)

اس کے بعد فرماتے ہیں

پھر جب ہم ان اُصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بنا اٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے تو فکر انسانی پر کوئی روک قائم ہوتی ہے نہ وضع آئین و قوانین پر۔ برعکس اس کے ان میں جو وسعت و رواداری اور گنجائش موجود ہے اس سے ہمارے غور و فکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے چنانچہ یہی اُصول تھے جو فقہائے متقدمین کے پیش نظر تھے اور جن سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے انھوں نے متعدد نظامات قانون قائم کئے۔ بعینہٖ جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے خوب جانتے ہیں کہ بہ لحاظ ایک نظام مدنیت اور سیاست اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریباً نصف سے ہمارے فقہاء کی قانونی ذہانت اور فطانت کا مرہون منت۔ بے فان کریمر (Von Kremer) لکھتا ہے۔ "رومیوں کے بعد عرب ہی وہ قوم ہیں جو اس امر کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کے پاس اپنا ایک مخصوص اور بڑی خوبی اور محنت سے

تیار کیا ہوا نظامِ قانون موجود ہے۔" (ایضاً صـ۲۵۹)

لہٰذا یہ سمجھنا صحیح نہیں ہے کہ آزادیٔ اجتہاد سے علامہ اقبال کی مراد یہ ہے کہ سابقہ فقہی سرمایہ کو تو دریابرد کر دیا جائے اور کوئی بالکل ہی جدید فقہ از سرِ نو مرتب کی جائے۔ علامہ مرحوم کا مقصد آزادیٔ اجتہاد سے محض یہ ہے کہ جو کچھ ہمارے فقہاء طے فرما گئے ہیں تنقیدی نگاہ سے اس کا از سرِ نو جائزہ لیا جائے اور جہاں موجودہ دور کے تقاضوں اور حالات و کوائف کے اعتبار سے جدید تعبیر و تشریح کی ضرورت ہو وہاں جدید تعبیر و تشریح کر لی جائے۔ بالکل ایسے ہی جیسا کہ امام ابوحنیفہ کے بعد امام محمد اور امام ابو یوسف اور ان کے دوسرے نامور شاگردوں نے کیا تھا۔ وہ فقہ حنفی کے علم بردار ہونے کے ساتھ ساتھ اکثر مسائل میں اپنے اُستاد سے اختلاف بھی کرتے تھے اور جداگانہ تعبیر و تشریح سے بھی کام لیتے تھے۔ وہ جدید حالات اور جدید تقاضوں کے پیش نظر اجتہادِ نو سے کام لیتے اور امام ابوحنیفہ کے اُصول اجتہاد ہی پر عمل کر کے بعض جزئیات میں اختلاف بھی کرتے تھے۔ لہٰذا علامہ مرحوم کا مقصد آزادیٔ اجتہاد سے اسی قسم کے اختلاف کی گنجایش نکالنا ہے نہ کہ فقہ حنفی کا انکار۔

اسلامی قانون کے شرعی ماخذ

دوسرا سوال اسلامی فقہ اور قانون کے شرعی مآخذ کا ہے۔ ان مآخذ میں سب سے اہم ماخذ تو خود قرآن کریم ہے قرآن کریم سے انکار مستلزم کفر ہے۔ اور آج تک کسی مسلمان کو قرآن کریم سے انکار کرنے کی جرأت نہیں ہوئی۔ جو شخص قرآن کریم کا انکار کرتا ہے وہ خود بھی سمجھتا ہے کہ میں مسلمان نہیں رہا۔ چنانچہ وہ یا تو کسی دوسرے مذہب کے دامن میں پناہ لیتا ہے یا پھر الحاد اور بے دینی کی راہ اختیار کر لیتا ہے۔

قرآن کی دینی حیثیت سارے مسلمانوں کے نزدیک مسلّم ہے اس لئے اس سلسلہ میں کچھ زیادہ عرض کرنے کی ضرورت بھی نہیں ہے۔

حدیث لیکن دین کے دوسرے ماخذ یعنی حدیث کے متعلق ملک میں عرصہ سے ایک خلفشار برپا ہے۔ کچھ لوگ اسے اس معنیٰ میں دین کا ماخذ تسلیم کرتے ہیں کہ وہ بھی قرآن کے ہم پلہ ہے اور اسے وحی غیر متلو۔ مثلہ' معہ' جیسی اصطلاحات سے یاد کرتے ہیں۔ لیکن ہمارے ملک کا روشن خیال طبقہ جسے متجددین کا گروہ کہا جائے تو زیادہ مناسب ہوگا۔ حدیث کی دینی حیثیت کا منکر ہے وہ اسے محض تاریخ کی حیثیت دیتا ہے۔ اور اس سلسلہ میں علامہ اقبال مرحوم کا نام بھی لیتا ہے مگر ہمارے

---

۱ ——— خیال میں بات صرف اتنی ہے کہ حضرت علامہ احادیث کے سلسلہ میں جرح و تنقید ضروری سمجھتے ہیں اور قانونی اور غیر قانونی حیثیت کی احادیث میں فرق و امتیاز کرنے کے قائل ہیں اور بس۔ چنانچہ موصوف فرماتے ہیں کہ:

(ب) حدیث۔ اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ احادیث رسول اللہ صلعم ہیں جو ماضی اور حال ہر زمانے میں بڑی بڑی شدید بحثوں کا موضوع رہیں۔ عہد حاضر کے ناقدین میں سے پروفیسر گولڈ تسیہر (Goldziher) نے نو: ن قوانین کی رو سے جن کا تعلق تاریخی تنقید سے ہے' احادیث کے بارے میں بڑے تفحص سے کام لیا ہے اور اس کا کہنا یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی ہمیں ان کو ناقابل اعتبار ٹھہرانا چاہئے۔ ایسے ہی ایک دوسرے مغربی اہل قلم نے اول تو صحت و عدم صحت حدیث کے ان طریقوں پر نظر ڈالتے ہوئے جو مسلمانوں میں رائج ہیں اور پھر یہ ظاہر

کرتے ہوئے کہ نظری اعتبار سے ان میں کہاں کہاں غلطیوں کا امکان ہے' ذیل کا نتیجہ قائم کیا ہے:۔

"لیکن اس بحث کے خاتمے پر یہ کہنا بھی لازم آتا ہے کہ ہم نے اوپر جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا تعلق صرف نظری امکانات سے ہے۔ رہا یہ سوال کہ ان امکانات نے فی الواقعہ کہاں تک ایک عملی صورت اختیار کی' سو اس کا جواب اس سوال سے وابستہ ہے کہ اس وقت کے احوال وظروف نے کہاں تک ان امکانات سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب دلائی۔ اب اگر سچ پوچھا جائے تو اس قسم کے احوال وظروف نسبتاً شاذ تھے اور اس لئے سنت کا بہت تھوڑا حصہ ان سے متاثر ہوا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کے یہاں جو مجموعہ ہائے احادیث معتبر ٹھہرائے جاتے ہیں ان کا زائد حصہ فی الواقعہ اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہے۔"

(Mohammadan Theories of Finance By Aganides)

لیکن جہاں تک مسئلۂ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہئے کہ ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے' ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں پھر اول الذکر کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہوگا کہ ان میں عرب قبل اسلام کے اس رسم ورواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا یا جس میں حضور رسالت مآب صلعم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی' کسقدر حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا اکتشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا' کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم ورواج

کی طرف اشارہ کرتے ہیں[1]۔ ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم ورواج کو دوں کا توں چھوڑ دیا گیا، خواہ حضور رسالت مآب صلعم نے اس کی بالصراحت منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی ؛ اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانے میں عمل کرنا مقصود تھا۔ شاہ ولی اللہؒ نے اس مسئلہ میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش کریں گے۔ شاہ ولی اللہؒ کہتے ہیں کہ انبیاء کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم ورواج اور عادات وخصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اصول ہیں اس پر نہ تو مختلف قوموں کیلئے مختلف اصول نازل کئے جائینگے نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کی اپنی اپنی ضروریات کیلئے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے[2] لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انھیں اصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی

---

[1] باصطلاح فقہاء 'عرف' کی طرف (مترجم)

[2] یہاں شاہ صاحب کی عبارت سے ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہے لہٰذا اس امر کی صراحت ناگزیر ہو جاتی ہے کہ قرآن پاک میں تو یہی 'عالمگیر شریعت' نازل ہوئی جس کی طرف شاہ صاحب اشارہ فرما رہے ہیں۔ ہاں اس کے اطلاق میں قوموں کے احوال اور خصائص کا مسئلہ سو یہ قاضی کا مسئلہ ہے۔ قرآن پاک کا صاف وصریح ارشاد ہے۔ شَرَعَ لَكُمْ مِّنَ الدِّيْنِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا وَّالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهٖٓ اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ (۴۲/۱۳)
—مترجم

کی حیات اجتماعیہ میں کارفرما ہیں، پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقعہ پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کیلئے مخصوص ہونگے۔ پھر چونکہ (احکام مقصود بالذات نہیں) اس لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتنا نہیں کیا۔[1] انھوں نے اُصول "استحسان"[2] یعنی نقلی ترجیح" کا اُصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور وفکر میں ہم ان احوال وظروف کا بھی جو واقعتاً موجود ہیں باحتیاط مطالعہ کریں۔ اس سے اندازہ ہوجاتا ہے کہ فقہ اسلامی کے ماخذ کے بارے میں ان کا رویہ کیا تھا۔ رہا یہ کہنا کہ امام موصوف نے احادیث سے اس لئے اعتنا نہیں کیا کہ انکے زمانے میں کوئی مجموعۂ احادیث موجود نہیں تھا سو اس سلسلہ میں اول تو یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اس زمانے میں احادیث کی تدوین نہیں ہوئی تھی، کیونکہ عبدالملک بن ماجشون اور زہری کے مجموعے امام صاحب کی وفات سے کم از کم تیس برس پہلے مرتب ہوچکے تھے۔ ثانیاً اگر یہ فرض بھی کرلیا جائے کہ امام موصوف ان

---

[1] یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ احتیاط سے کام لیا۔ ـ مترجم

[2] ان معنوں میں کہ کسی مسئلے میں نظائر کے برعکس کوئی دوسرا حکم لگایا جائے کیونکہ عدل و انصاف کا تقاضا یہی تھا۔ استحسان کی دو قسمیں ہیں، قیاسی اور خفی۔ اصطلاحاً تو اس کا تعلق اس قیاس سے ہے جو ظاہر ہے کسی قائم شدہ نظر سے مختلف ہوگا۔ قیاس خفی میں البتہ اس کا رشتہ کسی دوسرے اُصول سے جوڑ دیا جاتا ہے۔ مترجم

مجموعوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکے، یا یہ کہ ان میں فقہی احادیث موجود نہیں تھیں، جب بھی وہ ضروری سمجھتے تو امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی طرح خود اپنا مجموعۂ احادیث تیار کر سکتے تھے۔ لہٰذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو میری رائے میں امام موصوف نے فقہی احادیث کے بارے میں جو روش اختیار کی سر تا سر جائز اور درست تھی۔ اندریں صورت اگر آزادیٔ اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے، احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تو اس سے اہل سنت والجماعت کے ایک امام الائمہ ہی کی پیروی مقصود ہے[1] بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیئے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے شریعت اسلامیہ کی انجام دی یہ ہے کہ انھوں نے مجرد غور و فکر کے رجحان کو روکا اور اس کی بجائے ہر مسئلہ کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیا۔ لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ گہری نظر سے کیا جائے اور ہم اس کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعم نے احکام قرآنی کی تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں اور بھی آسانی ہوگی جو قرآن پاک نے قانون کے متعلق قائم کئے ہیں۔ پھر یہ ان اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت ہی کا پورا پورا علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی از سر نو تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں۔

(ایضاً صـ ۲۶۳-۲۶۷)

——— اس اقتباس میں علامہ اقبال یہ

[1] لیکن جس سے احادیث کی بطور ایک ماخذ قانون نفی نہیں ہوتی، نہ حضرت علامہ کا یہ مطلب ہے۔ مترجم

تسلیم نہیں فرماتے کہ یہ احادیث بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کر لی جائیں۔ وہ اس جرح و تنقید کے بعد احادیث کو قبول کرنے کی سفارش فرماتے ہیں جس کا التزام امام ابو حنیفہؒ نے احادیث کے سلسلہ میں فرمایا ہے اور میرا خیال ہے کہ بڑے سے بڑا اہل حدیث بھی بلا جرح و تنقید کے احادیث کو قانون کا ماخذ تسلیم کر لینے کا مدعی نہیں ہے۔ علامہ موصوف احادیث رسول کو قانون اسلامی کا ماخذ تسلیم فرمانے کے ساتھ ساتھ آزادیٔ اجتہاد کی ضرورت پر زور دیتے ہیں اور ان احادیث کو جن کی حیثیت سر تا سر قانونی ہے، ان احادیث سے الگ رکھنے کا مشورہ دیتے ہیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اس کے بعد یہ تسلیم فرماتے ہوئے کہ اگرچہ ایسا امتیاز قائم کر لینا بہت ہی مشکل ہے، تاہم وہ اس کی ضرورت ضرور محسوس فرماتے ہیں کہ اگر یہ پتہ لگایا جا سکے کہ قانونی حیثیت کی احادیث میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا کتنا حصہ شامل ہے جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا ہے اور جس پر دوسرے علاقوں اور دوسری قوموں کے لئے ہو بہو عمل کرنا ضروری نہیں ہے تو اس کا پتہ لگانے کی کوشش کی جائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ علامہ موصوف کا رجحان انکار حدیث کے مسلک کی طرف نہیں ہے اور جو لوگ ایسا ظاہر کرتے ہیں وہ نہ صرف یہ کہ علامہ موصوف پر ظلم کرتے ہیں بلکہ ان پر ایک زبردست بہتان لگاتے ہیں۔

علامہ موصوف کے نزدیک اس بات کی بڑی اہمیت ہے کہ مجرد طور و فکر کے رجحان کو رد کیا جائے اور ہر مسئلہ کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت قائم رکھی جائے

ان کے نزدیک یہ وہ سب سے بڑی خدمت تھی جو محدثین نے احادیث ہی کے ذریعہ سے انجام دی۔ وہ احادیث کا گہری نظر سے مطالعہ کرنے کی سفارش فرماتے ہیں تاکہ ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعم نے احکامِ قرآنی کی اس طرح تعبیر فرمائی تھی کیونکہ اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر وقیمت کو آسانی کے ساتھ سمجھا جا سکے گا۔ اور جب تک ان اصولوں کی حیاتی قدر وقیمت کا صحیح صحیح اندازہ نہ ہو جائے ہم اپنی فقہ کے بنیادی مآخذ کی از سرِ نو تعبیر اور ترجمانی کا حق ادا نہیں کر سکتے۔۔۔

مختصر الفاظ میں علامہ موصوف کے موقف کے موٹے موٹے نکات یہ ہیں:

(۱) احادیثِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اسلامی قانون میں نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) احادیث کو بلا جرح و تنقید قبول نہیں کرنا چاہیے۔ اصولی طور پر ہمیں یہ اطمینان کر لینا چاہیے کہ جو احادیث ہم پیش کر رہے ہیں وہ فنی اعتبار سے صحیح اور قابلِ قبول ہیں۔ اور اس جرح و تنقید میں ہمیں وہ اصول پیشِ نظر رکھنے چاہئیں جن سے امام ابو حنیفہؒ اور ان کے مکتبِ فکر نے کام لیا تھا۔

(۳) ان احادیث کو جن کی قانونی حیثیت ہے ان احادیث سے الگ رکھا جائے جن کی قانونی حیثیت نہیں ہے۔

(۴) جن احادیث کی قانونی حیثیت ہے ان کے متعلق بھی اگر یہ معلوم کیا

جاسکے کہ ان میں کتنا حصہ قبل اسلام عرب کے رسم ورواج کا شامل ہے جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا ہے اور جسے دیگر ممالک واقوام میں ہو بہو باقی اور قائم رکھنا ضروری نہیں ہے تو اس کا پتہ لگایا جائے۔

(۵) احادیث کا گہری نظر سے مطالعہ کرنا ضروری ہے تاکہ اس روح کا پتہ لگایا جاسکے جس کے ماتحت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے احکام قرآنی کی یہ تعبیر فرمائی تھی۔ اور اس طرح ان قوانین کی خیالی قدر وقیمت کا صحیح اندازہ لگایا جاسکے کیونکہ اس کے بغیر ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی ازسرنو تعبیر اور ترجمانی صحیح طور پر نہیں کرسکتے۔

(۶) مجرد غور وفکر کے رجحان کو روکنے کی ضرورت ہے تاکہ ہر مسئلہ کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت قائم رہے اور یہی وہ سب سے بڑا کام ہے جو محدثین نے احادیث کے ذریعہ سے انجام دیا ہے۔

اس کے بعد علامہ موصوف اجماع کے سلسلہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ

اجماع (ج) اجماع۔ فقہ اسلامی کا تیسرا ماخذ اجماع ہے اور میرے نزدیک اسلام کے قانونی تصورات میں سب سے زیادہ اہم۔ لیکن عجیب بات ہے کہ اس نہایت ہی اہم تصور پر اگرچہ صدر اسلام میں نظری اعتبار سے توخوب خوب بحثیں ہوتی رہیں لیکن عملاً اس کی حیثیت ایک خیال سے آگے نہیں بڑھی۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ ممالک اسلامیہ میں یہ تصور ایک مستقل ادارہ کی صورت اختیار کرلیتا۔ شاید اس لئے کہ خلیفہ چہارم کے بعد جب اسلام میں مطلق العنان ملوکیت نے سر اٹھایا تو یہ اس کے مفاد کے خلاف تھا کہ اجماع کو ایک مستقل تشریعی ادارے کی شکل دیجاتی

اموی اور عباسی خلفاء کا فائدہ اسی میں تھا کہ اجتہاد کا حق بحیثیت افراد مجتہدین ہی کے ہاتھ میں رہے، اس کی بجائے کہ اس کے لئے ایک مستقل مجلس قائم ہو (قانون ساز اور با اختیار) جو بہت ممکن ہے، انجام کار ان سے بھی زیادہ طاقت حاصل کر لیتی۔

اجتماعی اجتہاد | بہر حال یہ دیکھ کر اطمینان ہوتا ہے کہ اس وقت دنیا میں جو نئی نئی قوتیں ابھر رہی ہیں، کچھ ان کے اور کچھ مغربی اقوام کے سیاسی تجربات کے پیش نظر مسلمانوں کے ذہن میں بھی اجماع کی قدر و قیمت اور اس کے مخفی امکانات کا شعور پیدا ہو رہا ہے۔ بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشو و نما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں اپنا یہ حق مجالس تشریعی کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں اس لئے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل۔ مزید برآں غیر علماء (لیکن ماہرانِ قانون) بھی جو ان امور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں، اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لیکر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے، از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اس کے اندر ایک ارتقائی مطمح نظر پیدا ہوگا۔ ہندوستان میں البتہ یہ امر کچھ ایسا آسان نہیں کیونکہ ایک غیر مسلم مجلس کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو۔ .... (ایضاً صفحہ ۲۶۷-۲۶۸)

اس کے بعد یہ بتاتے ہوئے کہ اجماع کسی وقت بھی قرآنی احکام کو منسوخ نہیں کر سکتا۔ اجماع کے متعلق مزید رقم طراز ہیں کہ

لیکن فرض کیجئے، صحابہ کسی امر پر متفق ہیں۔ اندریں صورت سوال پیدا ہوتا ہے؟

کہ ان کے فیصلے کی پابندی کیا ہمارے لئے بھی ضروری ہے؟ شوکانی نے اس مسئلہ پر بڑی سیر حاصل بحث کی ہے اور مذاہب اربعہ نے اس کے متعلق جو رائیں قائم کی ہیں ان سب کا بھی ذکر کر دیا ہے میری رائے میں اس مسئلہ کا فیصلہ یوں ہونا چاہئے کہ ہم ایک "امر واقعی" اور "امر قانونی" میں فرق کریں۔ مثلاً اس مسئلہ میں کہ آخری دو سورتیں "معوذتان" قرآن پاک کا جزو ہیں یا نہیں۔ جن کے متعلق صحابہ کا بالاتفاق یہ فیصلہ ہے کہ یہ سورتیں جزو قرآن ہیں۔ تو ہمارے لئے ان کا اجماع حجت ہے۔ کیونکہ یہ صرف صحابہ تھے جو اس "امر واقعی" کو ٹھیک جانتے تھے۔ بصورت دیگر یہ مسئلہ تعبیر اور ترجمانی کا ہوگا۔ بہذا ہم کرخیؒ کی سند پر یہ کہنے کی جرأت کر سکتے ہیں کہ اس صورت میں صحابہ کا اجماع ہمارے لئے حجت نہیں۔ کرخی کہتا ہے کہ صحابہ کا طریق انہی باتوں میں حجت ہے جن میں قیاس سے کام نہیں چلتا۔ جن معاملات میں قیاس سے کام لیا جاسکتا ہے ان میں ہم اسے حجت نہیں ٹھہرائیں گے۔

لیکن ابھی ایک اور سوال ہے جو اس سلسلہ میں کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ موجودہ زمانہ میں تو جہاں کہیں مسلمانوں کی کوئی قانون ساز مجلس قائم ہوگی اس کے ارکان زیادہ تر وہی لوگ ہونگے جو فقہ اسلامی کی نزاکتوں سے ناواقف ہیں۔ بہذا اس کا طریق کار کیا ہوگا، کیونکہ اس قسم کی مجالس شریعت کی تعبیر میں بڑی بڑی شدید غلطیاں کر سکتی ہیں۔ ان غلطیوں کے ازالے یا کم سے کم امکان کی صورت کیا ہوگی؟ ۱۹۰۶ء کے ایرانی دستور (شیعی، اثنا عشری) میں تو اس امر کی گنجائش رکھ لی گئی ہے کہ جہاں تک امور دینی کا تعلق ہے ایسے علماء کی

جو معاملاتِ دنیوی سے بھی خوب واقف ہیں ایک الگ مجلس قائم کردی جائے
تاکہ وہ "مجلس" کی سرگرمیوں پہ نظر رکھے۔ یہ چیز بجائے خود بڑی خطرناک ہے،
لیکن ایرانی نظریۂ دستور کا تقاضا کچھ ایسا ہی تھا۔ کیونکہ اس نظریہ کی رو سے بادشاہ
کی حیثیت اس سے زیادہ نہیں کہ امام غائب کی عدم موجودگی میں جو اس کا حقیقی
وارث ہے ملک کی حفاظت کا ذمہ دار ٹھہرے۔ رہے علماء سو بحیثیت نائبین امام
ان کا حق ہے کہ قوم کی ساری زندگی کی نگرانی کریں۔ گو میری سمجھ میں نہیں آتا کہ
سلسلۂ امامت کی عدم موجودگی میں وہ اپنا یہ دعویٰ کس طرح ثابت کر سکتے ہیں
بہرحال ایرانی نظریۂ دستور کچھ بھی ہو یہ انتظام بڑا خطرناک ہے اور سنی ممالک
اسے اختیار بھی کریں تو عارضی طور پر۔ انھیں چاہیے کہ مجلس قانون ساز میں علماء
کو بطور ایک مؤثر جزو شامل تو کریں لیکن علماء بھی ہر امر قانونی میں آزادانہ بحث
و تمحیص اور اظہار رائے کی اجازت دیتے ہوئے اس کی رہنمائی کریں۔ بایں ہمہ
شریعت اسلامی کی غلط تعبیرات کا سدباب ہو سکتا ہے تو صرف اس طرح کہ بجائے
موجودہ بلادِ اسلامیہ میں فقہ کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس کی اصلاح
کی جائے۔ فقہ کا نصاب مزید توسیع کا محتاج ہے۔ لہٰذا ضرورت اس امر کی
ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ جدید فقہ کا مطالعہ بھی باحتیاط اور سوچ سمجھ کر کیا جائے

(ایضاً صفحہ ۲۷۰-۲۷۱)

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا کہ علامہ موصوف کے نزدیک اجماع
بھی قانون اسلامی کا اہم ترین ماخذ ہے۔ مگر علامہ موصوف کے نزدیک یہ اجتہاد
دینی کی ایک صورت ہے۔ یعنی انفرادی اجتہاد کے بجائے اجتماعی طور پہ اجتہاد

سے کام لیکر فیصلے کرنا۔ علامہ موصوف کا خیال ہے کہ اجماع کی آج کل عملی صورت مجالس قانون ساز میں مسلمان نمائندوں کا کثرت رائے یا اتفاق رائے سے فیصلے کرنا ہے۔ خلافت چونکہ خلفائے راشدین کے عہد کے بعد ملوکیت میں تبدیل ہوگئی اس لئے اسلام کا یہ اہم ادارہ (institution) ترقی نہیں کرسکا۔ لیکن ضرورت ہے کہ اسے اس کا اصل مقام پھر سے واپس دلا دیا جائے۔ مگر یہ ان ہی ممالک میں ممکن ہوسکتا ہے جہاں مجالس قانون ساز میں سب کے سب مسلمان ہوں یا مسلمان بڑی اکثریت میں ہوں۔ ایک مخلوط مجلس قانون ساز میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہوں اس کا امکان نہیں ہے۔

اجماع صحابہ | اجماع صحابہ کے متعلق علامہ موصوف کی رائے یہ ہے کہ امور واقعی میں صحابہ کا اجماع حجت شرعی ہونا چاہئے۔ مگر امور مجتہد فیہ (وہ معاملات جن میں اجتہاد کی گنجائش ہو) یا مدرک بالقیاس (وہ معاملات جن کا فیصلہ قیاس سے کیا جاسکتا ہو) میں صحابہ کا اجماع حجت نہیں ہونا چاہئے۔ اگر اس امتیاز کو تسلیم کرلیا جائے تو ہماری وہ بہت سی مشکلات حل ہوسکتی ہیں جو آئے دن ہمیں پیش آتی رہتی ہیں ——— مثلاً بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کا نفاذ اور دوسرے بہت سے وہ مسائل جن کے سلسلہ میں علمار کرام کی طرف سے اکثر یہ عذر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ تو امت کا اجماعی فیصلہ ہے اس کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں دیا جاسکتا۔ لیکن اگر "امور واقعی" اور "امور اجتہادی" میں فرق کیا جاسکے تو یہ دشواری حل ہوسکتی ہے۔

علماء بورڈ | پاکستان کے آئینی سلسلہ میں یہ سوال بھی بڑی اہمیت رکھتا ہے

کہ مسلمانوں کی مجالس قانون ساز میں زیادہ تر وہ نمائندے آتے ہیں جو اسلامی علوم میں کوئی بصیرت نہیں رکھتے۔ ہوسکتا ہے کہ یہ نمائندے کوئی ایسا فیصلہ کر بیٹھیں جو قرآن و سنت کے خلاف ہو۔ یہ سوال عملی طور پر ہر ملک کے سامنے رہا ہے۔ چنانچہ ایک زمانہ میں "علماء بورڈ" کی ایک تجویز زیر غور رہی ہے اور پھر آئین میں اس مضمون کی ایک دفعہ کا اضافہ کہ کوئی قانون قرآن و سنت کے خلاف نہیں بنایا جاسکے گا اسی مقصد کے لیے کیا گیا تھا کہ اگر ایسی کوئی صورت پیش آجائے تو کورٹ میں ایسے قانون کو چیلنج کیا جا سکے۔ اس سلسلہ میں علامہ موصوف کا مشورہ یہ ہے کہ "علماء بورڈ" کی شکل کی کوئی چیز تباہ کن ثابت ہوگی لہٰذا ایسی کوئی غلطی نہ کی جائے۔ علامہ موصوف نے اس مشکل کا یہ حل تجویز کیا ہے کہ خود مجلس آئین ساز میں فی الحال علماء کو مؤثر نمائندگی دی جائے۔ اور ساتھ ہی ملک میں فقہ اسلامی کی تعلیم جس نہج پر ہو رہی ہے اس میں اصلاح کی جائے۔ فقہ اسلامی کے نصاب میں مزید توسیع کی جائے اور قدیم فقہ کے پہلو بہ پہلو جدید فقہ کا مطالعہ بھی پوری احتیاط کے ساتھ کیا جائے تاکہ اس صورت حال کی اصلاح ہوسکے جو آج ہمارے معاشرے کو درپیش ہے اور مجالس آئین ساز کو ایسے نمائندے میسر آسکیں جو اسلامی قانون پر بھی بصیرت تامہ رکھتے ہوں۔

اس کے بعد قیاس کے متعلق حضرت علامہ کا ارشاد ہے کہ

قیاس (د) قیاس۔ چوتھا ماخذ قیاس ہے۔ یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بنا پر استدلال سے کام لینا[1]۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب ملک جو اسلام کے

---

[1] ایسے موقعہ پر جب کتاب اور سنت اور اجماع میں کوئی نص موجود نہ ہو۔۔ مترجم

زیرِ نگیں آئے حنفی الخیال فقہاء نے ان کے زرعی اور اجتماعی حالات کو دیکھتے ہوئے
محسوس کیا کہ احادیث سے اس سلسلہ میں جو نظائر ملتے ہیں ان سے بحیثیت مجموعی
کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا۔ لہٰذا انھیں اپنی تعبیرات میں قیاس سے رجوع کرنا پڑا۔ لیکن
ارسطاطالیسی منطق کے اس استدلال[1] سے جس کا خیال عراق کے حالات دیکھ کر
پیدا ہوا، فقہ اسلامی کے ابتدائی نشو و نما میں بڑا نقصان پہنچا۔ زندگی کے طور طریق
بڑے پیچیدہ ہیں اور ناممکن ہے وہ اس قسم کے قواعد و ضوابط کی پابندی قبول کرے
جو از روئے منطق بعض عام تصورات کے پیش نظر سختی سے قائم کر لیے جاتے ہیں۔

ارسطاطالیسی منطق کی عینک سے دیکھیے تو یوں معلوم ہوتا ہے جیسے زندگی
ایک کل ہے جس میں حرکت کا کوئی اندرونی اصول بجائے خود کار فرما نہیں۔ یہی وجہ ہے
کہ حنفی فقہاء نے زندگی کی من مانی اور تخلیقی آزادی سے تو آنکھیں بند کر لیں اور یہ سمجھ لیا
کہ عقل محض کی بنیادوں پر وہ ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی
اعتبار سے سر تا سر کامل و مکمل ہوگا۔ فقہائے حجاز نے اس کے برعکس جو عربوں کے
عملی دل و دماغ کو خوب سمجھتے تھے عراقی فقہاء کی متکلمانہ موشگافیوں، علیٰ ہذا ایسے
اس رجحان کے خلاف کہ معاملات کا محض ایک فرضی اور قیاسی سلسلہ قائم کرتے چلے
جائیں، شدت سے احتجاج کیا جس سے بجا طور پر خطرہ تھا کہ شریعتِ اسلامیہ ایک
جسد بے جان ہو کر رہ جائے گی۔ فقہائے متقدمین کی یہی تلخ بحثیں تھیں جن سے
بالآخر قیاس کی سند، اس کے شرائط اور صحت و عدم صحت کی تعریف میں نقد و جرح

---

[1] منہاجِ استخراج کی طرف اشارہ ہے جو ارسطاطالیسی منطق کی جان ہے اور جس کا تعلق محض
تجزیہ اور تحلیل سے ہے نہ کہ حقائق سے۔ مترجم

سے کام لیا گیا۔ لہٰذا یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا ایک دوسرا نام تھا، آخر کار شریعتِ اسلامیہ کے لئے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا۔ چنانچہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے بطور ایک ماخذِ قانون امام ابوحنیفہؒ کے اُصولِ قیاس کی تنقیح جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف ایک بڑی مؤثر سامی روک تھی جس نے ہمیشہ مجرد کو محسوس پر ترجیح دی اور جو حادث سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوتا جتنا خیال سے۔ یہ دراصل قانونی تحقیق و تفتیش میں، استخراج اور استقرا، کا نزاع تھا۔ فقہائے عراق نے تو گویا "تصور" کے دوامی۔ لیکن فقہائے حجاز نے اس کے زمانی پہلو پر زور دیا۔ مگر پھر مؤخر الذکر بھی تو خود اپنے موقف کی صحیح قدر و قیمت سے ناواقف رہے۔ ان کا میلان طبیعت قدرتاً حجاز کی روایات پر تھا، لہٰذا وہ بھی ان نظائر کے بارے میں زیادہ وسیع نقطۂ نظر قائم نہ کر سکے جو زمانِ رسالت اور عہدِ صحابہ میں قائم ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انھیں محسوس کی قدر و قیمت کا اعتراف تھا، لیکن انھوں نے اسے بھی دوامی حیثیت دے دی اور محسوس پر حیثیت محسوس نظر ڈالتے ہوئے اس میں شاذ ہی قیاس سے کام لیا۔ بہرکیف امام ابوحنیفہ اور مذہب حنفی کے خلاف ان کی یہی تنقید تھی جس نے محسوس و مجرد کے چنگل سے آزادی دلائی اور جس کی بدولت اس ضرورت کا احساس ہوا کہ اصول فقہ کی تعبیر و ترجمانی میں زندگی کے حقیقی تنوع اور حرکت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیے۔ لہٰذا آگے چل کر مذہب حنفی میں وہ سب نتائج جو ان نزاعات سے مرتب ہوئے بدرجہ ہو سنے چلے گئے۔ لہٰذا یہ مذہب اپنی بنیاد اور اساسات میں کاملاً آزاد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بمقابلہ دوسرے مذاہب فقہ اس میں کہیں زیادہ صلاحیت پائی جاتی ہے

کہ جیسے جیسے حالات ہوں اپنی قوتِ تخلیق سے کام لیتے ہوئے ان سے مطابقت پیدا کرے۔ یہ دوسری بات ہے کہ بحالت موجودہ حنفی فقہاء نے اس مذہب کی روح کے خلاف امام ابو حنیفہؒ اور ان کے شاگردوں کی تعبیرات کو کچھ ویسی ہی دوامی حیثیت دے رکھی ہے جیسے شروع شروع میں امام موصوف کے ناقدین نے ان فیصلوں کو دی جو انھوں نے واقعات کو دیکھتے ہوئے کیے تھے۔ بہرحال اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی اصول قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے۔ اور اس نئے نصوص قرآنی کی حدود کے اندر ہمیں اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی ہونی چاہیئے۔ (ایضاً ص ۲۴۱-۲۴۲)

تصریحات بالا سے آپ نے دیکھ لیا کہ علامہ مرحوم کے خیال میں "قیاس" یعنی قانون سازی میں مماثلتوں کی بناء پر استدلال سے کام لینے کو یہ اہمیت حاصل ہے کہ وہ اسلامی قانون کا چوتھا ماخذ ہے۔ اس سلسلہ میں آریائی رجحان اور سامی رنگ کے متعلق جو موصوف نے اپنے خیالات ظاہر فرمائے ہیں ان سے ظاہر ہے کہ عقل محض کی بنیادوں پر کسی نظام فقہ کی عمارت نہیں اُٹھائی جاسکتی۔ علامہ کا یہ فیصلہ ان لوگوں کی آنکھیں کھولنے کے لیے بہت کافی ہے جو آج بھی عقل محض کی بنیاد پر اسلام کے نظام فقہ کی بنیاد اُٹھانے کی کوششوں میں لگے ہوئے ہیں۔ تاریخ اپنے آپ کو دُہراتی ہے۔ آج بھی دراصل وہی آریائی رجحان کام کر رہا ہے جو عقل کی پیشوائی اور امامت پر مُصر ہے۔ اور محض عقلی بنیادوں پر قوم کے مسائل کو حل کرنے کی سوچ رہا ہے۔ علامہ موصوف نے اپنے اس اقتباس میں تفصیل کے ساتھ ان

تبدیلیوں کی نشان دہی بھی فرمادی ہے جن سے قیاس کا ادارہ (Institution) گذرتا رہا ہے، اور یہ بھی بتا دیا ہے کہ پھر کس طرح اس میں وہ اعتدال پیدا ہوا جس نے اسے دوسری فقہوں کے مقابلہ میں ایک امتیازی شان عطا کر دی۔ آخر میں فقہ حنفی کے متعلق علامہ موصوف نے جن خیالات کا اظہار فرمایا ہے، ان سے کوئی صاحبِ بصیرت انکار نہیں کر سکے گا۔

ان تمام تصریحات سے یہ بات روزِ روشن کی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ موصوف قانونِ اسلامی کے دینی ماخذ میں کسی تبدیلی یا انکار کے مدعی نہیں ہیں وہ ان چاروں ماخذوں یعنی کتابُ اللہ، سنّتِ رسول اللہ، اجماع، اور قیاس کو دینی ماخذ تسلیم کرتے ہیں لیکن جدتِ فکر اور اجتہادِ نو کے ساتھ ان سے کام لینے کے متمنی ہیں۔

آزادئ اجتہاد علامہ اقبال مرحوم کا زیادہ سے زیادہ مطالبہ "آزادئ اجتہاد" کا ہے۔ اور یہ وہ مطالبہ ہے کہ اس سے بمشکل ہی اختلاف کیا جا سکتا ہے۔ موجودہ حالات میں آزادئ اجتہاد کے سوا چارہ نہیں ہے۔ لیکن آزادئ اجتہاد کے معنے یہ ہرگز نہیں ہیں کہ جو کچھ اب تک کیا جاتا رہا ہے اس تمام علمی سرمایہ کو لغو قرار دیکر ختم کر دیا جائے اور پھر الف بے سے از سرِ نو کام شروع کیا جائے۔ بلکہ آزادئ اجتہاد سے مطلب یہ ہے کہ موجودہ عہد کے حالات اور تقاضوں کو اچھی طرح سمجھ کر نئی اجتہادی قوت سے جدید تعبیر و تشریح کے ساتھ ان کے حل پیش کیئے جائیں۔ کیونکہ اسلام کسی خاص عہد یا خاص ماحول کے لئے نہیں آیا۔ اسے قیامت تک کے لئے انسانی ضروریات کی کفالت کرنی ہے۔ اور یہ کفالت اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ ہر عہد کی ضروریات

کے مطابق اس کی تعبیرات ادلتی بدلتی رہیں۔ واضح رہے کہ تعبیرات اور محض تعبیرات ادلتی بدلتی رہیں گی۔ احکام کی روح نہیں بدلی جاسکتی۔ قوانین کی جیاتی قدر وقیمت کا اندازہ کر لینے کے بعد ان کی روح کو سمجھ کر محض تعبیر و ترجمانی میں تبدیلی کی جائے گی۔ اور کچھ نہیں۔ یہ ہے وہ صحیح راہِ عمل جو اس وقت کی ضرورت اور موجودہ دور کا تقاضا ہے۔ اس میں ذرا سی افراط و تفریط قوم کو تباہی اور انتشار میں مبتلا کر سکتی ہے۔ کیونکہ آزاد خیالی اور اصلاح طلبی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار ہی کی طرف ہوتا ہے۔ اگر اس آزاد خیالی اور اصلاح طلبی پر کوئی روک عائد نہ کی گئی تو زیر دست اندیشہ ہے کہ ہمارے مصلحین اور متجددین اصلاح کی جائز حدود اور تجدید کی مناسب قیود سے تجاوز کر کے ملت کا حلیہ ہی نہ بگاڑ دیں۔ کیونکہ بقول علامہ اقبال مرحوم ہم آجکل بعینہٖ انہی حالات سے گذر رہے ہیں جن سے کبھی پراٹسٹنٹ انقلاب کے زمانہ میں یورپ کو گذرنا پڑا تھا۔ لہٰذا ہمیں چاہیے کہ ہم کبھی بھی ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لوتھر کی تحریک سے یورپ میں مرتب ہوئے تھے۔

دوگونہ مشکلات

ملت کے سامنے اس وقت دوگونہ مشکلات ہیں ایک طرف قدامت پسند گروہ ہے جو اسلاف کی تعمیر کردہ شاہراہ سے ایک انچ اِدھر اُدھر ہٹنا گوارا نہیں کرتا۔ وہ جدید عہد کے تقاضوں سے قطعاً نا آشنا ہے اور انھیں سمجھنا بھی نہیں چاہتا۔ وہ ہر نئی بات کو شک و شبہ کی نگاہ سے دیکھتا ہے اور اس میں کفر اور مغرب پرستی کے جراثیم ہی اسے نظر آتے ہیں۔ عوام چونکہ جہالت کا شکار ہیں اس لئے بُری طرح اس طبقہ کے پنجہ میں گرفتار ہیں اور صورت حال کچھ ایسی ہوگئی ہے کہ اصلاح و تجدید کا نام لینا بھی دشوار ہوگیا ہے۔ عوام سے

جہالت کو دور کرنا آسان کام نہیں۔ اس کے لئے کافی وقت اور بڑے سرمایہ کی ضرورت ہے۔ اُدھر ان حضرات علمائے کرام کو وقت کے نئے تقاضوں ان کے تجزیہ و تحلیل یا بالفاظ دیگر جدید علوم سے آشنا کرنا بھی جوئے شیر لانے سے کم نہیں ہے۔ دوسری طرف تجدد پسندوں کا طبقہ ہے جو تجدید و اصلاح کی دُھن میں ملت کا رشتہ اس کے ماضی سے بھی قطع کئے دے رہا ہے۔ انکار فقہ انکار حدیث تو علانیہ اور کھلم کھلا ہو رہا ہے۔ قرآن کریم کو بھی وہ اپنی تشریحات و تعبیرات ہی کے ساتھ قبول کرنے پر آمادہ ہیں۔ جو کچھ تیرہ چودہ سو سال میں اُمت نے کیا دھرا تھا اسے عجمی سازش کا لقب دیکر قابل رد قرار دیا جا رہا ہے۔ روشن خیال اور جدید تعلیم یافتہ طبقہ ان حضرات کے دام فریب میں بہت آسانی سے گرفتار ہو جاتا ہے۔ جن لوگوں کے دلوں میں ملت کا درد ہے اُنھیں سجھائی نہیں دیتا کہ اس صورتِ حالات سے آخر کس طرح نمٹا جائے۔ قدامت پسند طبقہ جس طرف ملت کو لیجانا چاہتا ہے وہ بھی انھیں مطمئن نہیں کرتا اور اس میں بھی انھیں تباہی و بربادی کے سوائے اور کچھ نظر نہیں آتا۔ لیکن دوسری طرف تجدد پسندوں کا گروہ جس طرف انھیں دعوت دے رہا ہے وہ راستہ بھی قابل اطمینان نہیں ہے۔ وہ بھی طرح طرح کے کانٹوں سے بھرا ہوا ہے۔ اور اگر ان کے مشورہ کو قبول کر لیا جائے تو اس میں بھی ملت کی تباہی کے سوا اور کچھ نظر نہیں آتا۔ ہر گروہ اپنے موقف کو اس حسین انداز سے پیش کرتا ہے کہ جس گروہ کی بات سُنی جائے وہ کچھ وقت کے لئے تو خالی الذہن لوگوں کو اپنا گرویدہ اور ہم خیال بنا بھی لیتا ہے۔ ملت کے سامنے کوئی ایسا معیار ولہ

کسوٹی نہیں ہے جس سے پرکھ کر ان لوگوں کے دعاوی کے حسن و قبح کا اندازہ کر سکے۔

تجدید و اصلاح کا معیار

اس سلسلہ میں علامہ اقبال مرحوم نے تجدید و اصلاح کے لئے جو حدود و قیود متعین فرمادی ہیں وہ اس قدر متوازن اور خود مکتفی ہیں کہ میں سمجھتا ہوں کہ ملت کو بحالات موجودہ کچھ مدت تک تو ان حدود سے آگے بڑھنے کی قطعاً کوئی ضرورت پیش نہیں آئیگی میرے نزدیک جو راہِ عمل حضرت علامہ نے پیش فرمائی ہے وہ ایک ایسا صحیح معیار اور سچی کسوٹی ہے جس پر ہم اپنے دور کی تمام تحریکات کا جائزہ لے سکتے ہیں اور فیصلہ کر سکتے ہیں کہ کونسی تحریک افراط کا شکار ہے اور کونسی تحریک تفریط کا۔ خوش قسمتی سے علامہ اقبال مرحوم کی شخصیت سب لوگوں کے نزدیک قابلِ احترام اور لائق اعتماد بھی ہے۔ ان کا تعلق قدامت پرستوں سے بھی نہیں ہے کہ ان پر مُلّائیت کی پھبتی چُست کر کے پیچھا چھڑا لیا جائے اور نہ ہی ان کا تعلق ان غیر معتدل تجدد پسندوں سے ہے جو قوم کا رشتہ ہی اس کے ماضی سے قطع کر دینے پر تُلے ہوئے ہیں۔ چنانچہ قدامت پسند علماء میں بھی حضرت علامہ کی بڑی عزت ہے اور تجدد پسندوں میں بھی۔ لہٰذا ملت کو اور اس کے ساتھ ہی ہماری حکومت کو بھی یہ طے کر دینے کی ضرورت ہے کہ ان حدود و قیود سے جو حضرت علامہ نے اپنے خطبات میں ملت اسلامیہ کے لئے متعین کر دی ہیں نہ پیچھے رہنا مناسب ہے اور نہ آگے بڑھنا۔ لہٰذا جو طبقے ان حدود سے پیچھے رہنے پر اصرار کر رہے ہیں انھیں آگے بڑھانے کی ضرورت ہے۔ اور جو طبقے ان حدود و قیود کو بھی پھاند جانا چاہتے

ہیں ان کی رفتار پر کنٹرول کرنے اور انھیں حدود آشنا اور پابند بنانے کی ضرورت ہے۔ کیونکہ ارتقاء کی رو ٹھیر نہ ملت کو باندھ کر بٹھا رکھا جا سکتا ہے اور نہ ہی بے اعتدالانہ تجدد پسندی سے خت میں انتشار و پراگندگی پھیلائی جا سکتی ہے کہ یہ دونوں باتیں ہی ملت کے لیے تباہ کن ہیں۔

قرآن کریم نے اِثم اور عُدوان کی دو اصطلاحیں جا بجا استعمال کی ہیں۔ اِثم کا لفظ اَثِمَۃ سے نکلا ہے۔ اَثِمَۃ اس اونٹنی کو کہتے ہیں جو اضمحلال اور تکان کا شکار ہو کر گلے کے ساتھ نہ چل سکے۔ اور پیچھے رہ جائے اور عُدوان کا لفظ عَادِیَہ سے نکلا ہے۔ عَادِیَہ اس اونٹ یا گھوڑے کو کہتے ہیں جو منہ زوری کر کے کارواں سے آگے نکل جائے۔ قرآن کریم کہتا ہے کہ تَعَاوَنُوا عَلَی الْبِرِّ وَالتَّقْوٰی وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَی الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ یعنی نیکی اور تقویٰ پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون کرو مگر اثم اور عدوان پر ایک دوسرے کے ساتھ تعاون نہ کرو۔ ہمارے قدامت پسند طبقوں کی مثال اس اثمہ (پیچھے رہ جانے والی اونٹنی) کی طرح ہے جو کارواں زندگی کا ساتھ نہ دے سکے، جس کے قویٰ مضمحل ہو گئے ہوں اور جو تھک کر پیچھے رہ جانا چاہتی ہو۔ اور دوسری طرف ان تجدد پسندوں کی مثال اس عادیہ (منہ زوری کر کے آگے نکل جانے والے اونٹ یا گھوڑے) کی طرح ہے جو کاروانِ حیات کے ساتھ چلنا نہیں چاہتے بلکہ منہ زور اور حدود فراموش بن کر آگے نکل جانا چاہتے ہیں۔ ان دونوں طبقات پر کنٹرول کرنا ضروری ہے۔ تاکہ پیچھے رہ جانے والوں کو آگے بڑھایا جا سکے اور آگے بڑھ جانے والوں کو روکا جا سکے تاکہ دونوں

طبقے بردو تقویٰ کے متوازن اور معتدل راستہ پر گامزن ہو سکیں۔ علامہ اقبال نے جو راہِ عمل تجویز فرمائی ہے موجودہ حالات میں وہی راہ ہمارے لئے بر و تقویٰ کی متوازن اور معتدل راہ ہو سکتی ہے۔ اس لئے عرصہ دراز سے میری آرزو تھی کہ اس راہِ اعتدال کو سامنے رکھ کر اپنی مذہبی جماعتوں کا جائزہ لیا جائے۔ اس کے لئے اہم یادداشتیں بھی جمع کر لی گئی تھیں۔ لیکن فرصت کی کمی کی وجہ سے کتاب مرتب کرنے میں دیر ہوتی رہی۔ بالآخر میں نے اپنے برادر عزیز مولوی قمر احمد عثمانی سلمہٗ سے اس کی فرمائش کی جسے انہوں نے بہت خوش اسلوبی کے ساتھ سرانجام دیا۔ اور مرباب کو میری نظر ثانی کے بعد آخری شکل دی۔ اب یہ مجموعہ اہلِ علم و دانش کے سامنے پیش کیا جا رہا ہے تاکہ وہ اس کے حسن و قبح پر منصفانہ اظہارِ خیال فرما کر اس موضوع کو مزید منقح کرنے میں ہماری معاونت فرمائیں۔

عمر احمد عثمانی

عرض مؤلف

جیسا کہ آپ نے بھائی جان کے مقدمے میں ملاحظہ فرمایا وہ علامہ اقبالؒ کے نقطۂ نظر کو موجودہ دور میں حضرت شاہ ولی اللہؒ کی راہِ اعتدال کا نمائندہ سمجھتے ہیں اس لئے ان کی آرزو تھی کہ اس راہِ اعتدال کی روشنی میں مذہبی جماعتوں کا فکری جائزہ لیا جائے اس کے لئے انہوں نے مجھے حکم دیا جسے میں نے ان کی زیرِ نگرانی مکمل کیا۔ یہ کتاب لفظ بہ لفظ ان کی نظر سے گذر چکی ہے اور ان کے مشوروں اور ہدایات کے مطابق مرتب کی گئی ہے۔

خود میں بھی دیانتداری کے ساتھ علامہ مرحوم کی مجوزہ راہ عمل کو معتدل اور متوازن بلکہ قرآن کی تعبیر کے مطابق بِر و تقویٰ کی راہ سمجھتا ہوں اس لئے میں نے نہایت دیانتداری کے ساتھ تمام طبقات کا جائزہ اسی معیار پر لیا ہے اور کوشش کی ہے کہ میرا قلم کسی مرحلہ پر بھی کسی طبقہ کی جانبداری سے ملوث نہ ہونے پائے۔ لیکن بہرحال میں ایک انسان ہوں اور انسانی کمزوریوں سے بری ہونیکا دعویٰ تو کوئی بشر نہیں کر سکتا۔ البتہ میرے دل میں تمام طبقات کا احترام ہے اور میں سب کی وہ پوری پوری عزت کرتا ہوں جسکے وہ مستحق ہیں۔ اگر میرا قلم کہیں جادۂ اعتدال سے ہٹ گیا ہے تو میں اس کے لئے معذرت خواہ ہوں۔ ہاں میں یہ یقین دلاتا ہوں کہ یہ جائزہ میں نے حتی الامکان پوری دیانت داری کے ساتھ مرتب کیا ہے آپ حضرات بھی اسی دیانت داری کے ساتھ اس کا مطالعہ فرمائیں اور اس آئینہ میں اپنا اپنا چہرہ دیکھنے کی کوشش فرمائیں۔ اگر میں کسی ایک طبقہ کی روش میں بھی کوئی مناسب تبدیلی پیدا کر سکا تو میں اپنے آپ کو کامیاب سمجھوں گا۔

والسلام

نوٹ: اس کتاب میں تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ" کے حوالے آپ کو جا بجا ملیں گے۔ اس سے مراد سید نذیر نیازی صاحب کا ترجمہ ہے جو بزم اقبال لاہور نے شائع کیا ہے۔

پاکستان کا مذہبی جائزہ

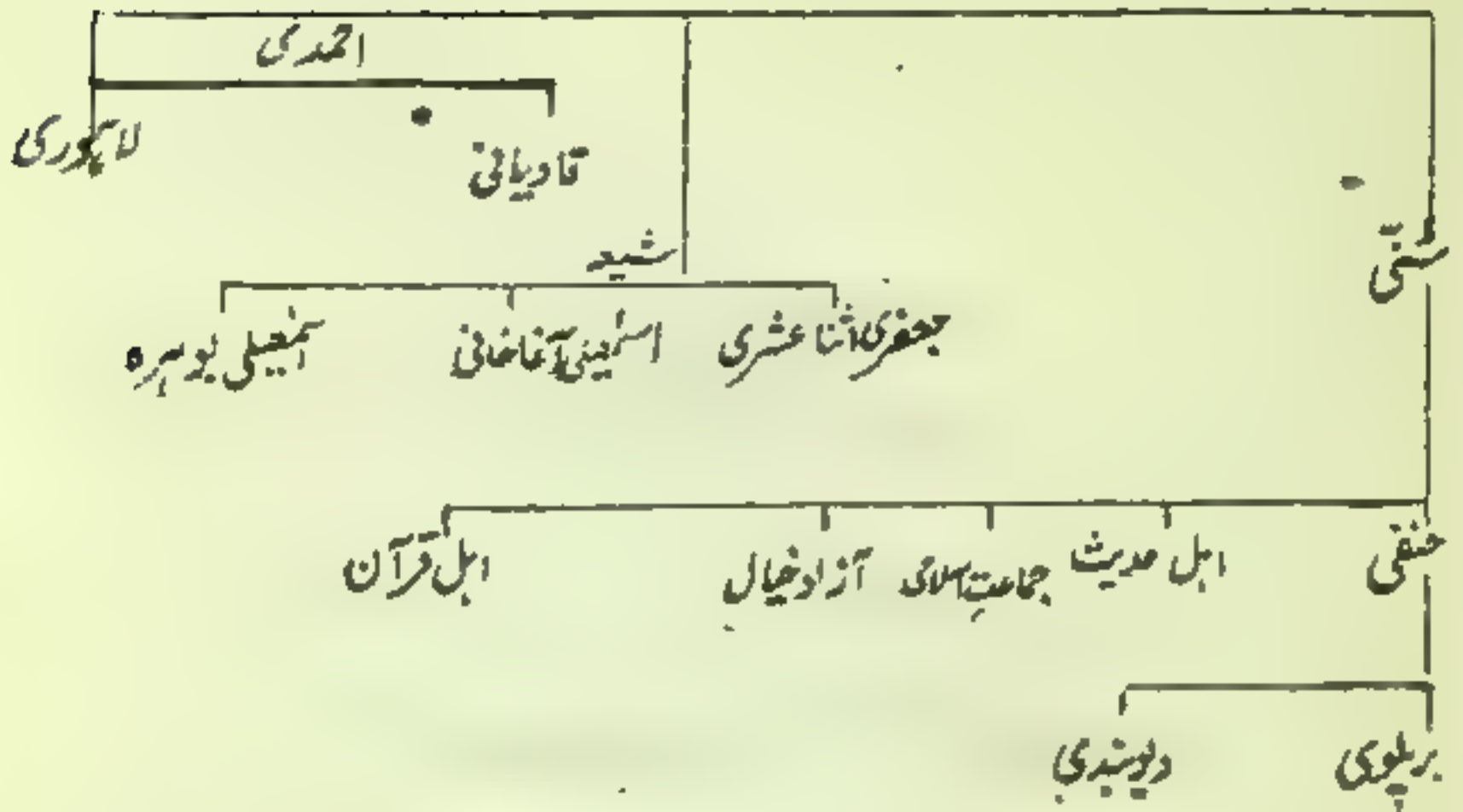
پاکستان کے مذہبی جائزہ سے مُراد نہ تو یہ ہے کہ یہاں کس کس مذہب کے متبعین بستے ہیں ان کو شمار کرایا جائے اور نہ ہی یہ ہے کہ ہم یہ اندازہ لگائیں کہ پاکستان کے باشندوں میں مذہبی شعور کی کیا کیفیت ہے۔ بلکہ پاکستان کے مذہبی جائزہ سے مُراد پاکستان میں اسلام کی صحیح یا غلط نام لیوا مذہبی جماعتوں کا جائزہ ہے۔

جن لوگوں کی نگاہ قوموں کے عروج و زوال پر رہی ہے اور جنہیں فلسفہ تاریخ سے واقفیت ہے وہ جانتے ہیں کہ قوموں کا فکری اور ذہنی ارتقاء ایک دو دن کی بات نہیں ہوتی۔ اس کے لئے صدیاں درکار ہوتی ہیں۔ بیشمار تحریکیں اُبھرتی اور فنا ہو جاتی ہیں مگر وہ اپنے اثرات عام ذہنوں پر مرتسم کر جاتی ہیں اور کسی قوم کے فکری ارتقاء اور ذہنی ساخت میں اس قسم کی تحریکات کا بڑا حصہ ہوتا ہے۔ بلاشبہ ہر تحریک میں کچھ باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کسی قوم کی فکر کو آگے کی طرف بڑھاتی ہیں لیکن کچھ باتیں ایسی بھی ہوتی ہیں جو اس فکری ارتقاء کی رفتار کو تیز تر نہیں ہونے دیتیں یا اسے حدود فراموش نہیں ہونے دیتیں۔ جبکہ بعض تحریکات کسی قوم کو ماضی کی طرف دھکیل دیتیں اور ارتقاء میں رکاوٹ بن جاتی ہیں۔ اس لئے ہر تحریک اپنے اندر خوبیاں بھی رکھتی ہے اور نقائص بھی۔ ہمارا مقصد اس جائزہ سے یہی ہے کہ برصغیر میں جو مذہبی

تحریکات اُٹھیں یا جو آجکل چل رہی ہیں ان کے متعلق ان عناصر کی نشان دہی کی جائے جو قوم کے فکری ارتقاء میں حصہ لے رہے ہیں اور ان عناصر کو واشگاف کیا جائے جو قومی ارتقاء میں رکاوٹ ڈال رہے ہیں یا اسے غلط راستہ پر لیجا رہے ہیں۔ تاکہ وہ اشخاص متعین ہو جائیں جن سے کام لیکر وحدتِ ملت کی طرف قدم بڑھایا جا سکے اور اُن عوامل کا رُخ جو ملت میں انتشار و اختلاف پیدا کرنے کا باعث بنتے رہے ہیں صحیح سمت کی طرف موڑا جا سکے۔

ہمارے ہاں مختلف قسم کی مذہبی جماعتیں پائی جاتی ہیں۔ کچھ تو خالص مذہبی جماعتیں ہیں اور کچھ نیم سیاسی اور نیم مذہبی جماعتیں بھی ہیں۔ ویسے درحقیقت سیاسیات سے کسی جماعت کو بھی بالکلیہ الگ تو نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ ہر مذہبی جماعت میں فرقہ وارانہ تعصب پایا جاتا ہے جس کا تقاضا ایک یہ بھی ہے کہ ملک کے سیاسی اقتدار میں انھیں مؤثر آواز حاصل رہے تاکہ ان کے مذہبی نظریات کو تقویت حاصل ہوتی رہے لیکن چند مذہبی جماعتیں ایسی بھی ہیں جن کا مقصد ہی سیاسی اقتدار حاصل کرنا ہے اور وہ مذہب کو محض ایک نقاب یا ایک ذریعہ کے طور پر استعمال کرتی ہیں۔ لہذا خالص مذہبی جماعتوں سے ہماری مراد وہ جماعتیں ہیں جن کا اصل مقصد اقتدار پر قبضہ کرنا نہیں ہے۔

اس جائزہ میں ملک کی اہم اور مؤثر جماعتوں ہی کو شامل کیا جائیگا۔ چھوٹی چھوٹی غیر اہم اور غیر مؤثر جماعتوں کو شامل نہیں کیا جائیگا۔ اس لئے سب سے پہلے ضروری ہے کہ ہم ان جماعتوں کو متعین کرلیں جنھیں ہم اس جائزہ میں شامل کرنا چاہتے ہیں اس کے بعد ان کے نظریات اور اقدامات کا جائزہ لیا جائے گا۔

شامل جائزہ جماعتوں کا مختصر سا نقشہ حسب ذیل ہے۔

اس نقشے میں آپ نے دیکھا ہے کہ پاکستان میں سب سے پہلی اور بڑی تقسیم احمدی شیعہ اور سُنّی کی ہے۔ پاکستان کی آبادی زیادہ تر سُنّیوں پر مشتمل ہے مگر احمدیوں اور شیعوں کی تعداد کی کمی اُن کی فعالیت سے پوری ہو جاتی ہے۔ شیعوں کی اہمیت اس لئے اور بھی زیادہ ہے کہ خود سُنّیوں کی آبادی بھی غیر شعوری طور پر ان کے پروپیگنڈے سے کافی حد تک متاثر ہے۔

سُنّیوں کے نزدیک یہ دونوں فرقے دائرہ اسلام سے باہر ہیں صرف یہ فرق ہے کہ شیعہ فرقہ بہت پُرانا ہو چکا ہے اس لئے اس کے متعلق جذبات میں وہ شدت نہیں پائی جاتی جو نئے فرقے (احمدی) کے متعلق ہیں۔ ہم نے جائزہ میں ان فرقوں کو اس لئے جگہ دی ہے کہ یہ فرقے خود کو مسلمان کہتے ہیں۔

بابُ اوّل

شیعہ اور احمدی

اسلام اسلام، جیسا کہ قرآن کریم اور سنت نبویہ کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے ایک مکمل ضابطہ حیات لیکر آیا تھا۔ اس نے انفرادی، اجتماعی، ملی، سیاسی، معاشی، اقتصادی، معاشرتی اور علمی ہر میدان میں انقلابی اصلاحات کیں اور دنیائے انسانیت کے لئے ایک ایسا لائحہ عمل پیش کیا جو درحقیقت ایک مثالی لائحہ عمل ہے۔ لیکن یہ حقیقت بہر حال نظر انداز نہیں کی جا سکتی کہ اسلام کا ظہور تاریخ کے جس دور میں ہوا تھا، اس میں عام ذہنیت کو کسی خاص منہاج پر تربیت دینے کے وہ ذرائع موجود نہیں تھے جو آج پائے جاتے ہیں۔ اس دور میں پریس، ریڈیو، سینما، سکول، کالج، اور یونیورسٹیاں موجود نہیں تھیں۔ انفرادی تعلیم و تربیت محدود تعداد

کے لیے ہی کافی ہوسکتی ہے۔

تمام صحابہ برابر نہیں تھے

حضور اکرم صلعم نے یقیناً چند نفوس قدسیہ کو جنھیں صحابۂ کرام میں السّابقون الاوّلون کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے دینی تعلیم و تربیت سے خالص کندن بنا دیا تھا اور یہی وہ خمیر تھا کہ جس سے آگے کام لیکر باقی مسلمانوں کی تربیت کی جا سکتی تھی لیکن ان حضرات کی محدود تعداد اور فتوحات اسلامی کی تیز رفتاری اور نت نئے مسائل و مشکلات کی پیدائش کی وجہ سے بعد کے مسلمان ہونے والے حضرات وہ تربیت حاصل نہ کر سکے جو ان حضرات کو حاصل ہوگئی تھی، صحابہ کے دور کے بعد تابعین اور تبع تابعین کے دور میں حالات اور بھی دگرگوں ہو گئے تھے۔ لوگ دھڑا دھڑ اسلام میں داخل ہوتے جا رہے تھے اور نہ فوج در فوج اسلام میں داخل ہونے والوں کے لیے ضروری تعلیم و تربیت کا نہ انتظام تھا اور نہ وسائل و ذرائع کی کمی کی وجہ سے اور دیگر اہم مشاغل کی بناء پر ان حالات میں یہ ہو سکتا تھا۔ چنانچہ یہ لوگ اسلام میں وہ بصیرت حاصل نہیں کر سکے جو السابقون الاوّلون کا حصہ تھی، لہٰذا یہ تصور کر لینا مبنی بر حقیقت نہیں ہے کہ اسلام کے ابتدائی دور میں تمام صحابہ اور تابعین اور تبع تابعین علمی ذہنی اور فکری اعتبار سے ایک ہی سطح پر تھے۔

مصر کے ایک مشہور مصنف پروفیسر احمد امین اپنی شہرۂ آفاق کتاب "فجر الاسلام" میں لکھتے ہیں کہ:-

واقعہ یہ ہے کہ اسلامی نفسیات و رجحانات اور جاہلی نفسیات و رجحانات کے درمیان بڑا ہی شدید نزاع برپا تھا جو طویل عرصہ تک قائم رہا۔ نیز اسلام نے تمام عرب کو برابر سرا ایک ہی رنگ میں نہیں رنگ دیا تھا۔ بلکہ جو لوگ اسلام سے زیادہ متاثر تھے

طور پر متاثر ہوئے وہ مہاجرین اور انصار کے السابقون الاولون تھے
یہ وہ لوگ تھے کہ دین ان کے دلوں کی گہرائیوں میں اُتر چکا تھا۔ وہ خلوص کے ساتھ دین کے لئے کام کرتے اور اس کے اوامر کو نافذ کرتے تھے۔ لیکن جو لوگ فتح مکہ کے دن یا اس کے بعد مسلمان ہوئے اور اس سے پیشتر تک اپنے کفر و عناد پر برقرار رہے حتیٰ کہ انھوں نے کھلی آنکھوں دیکھ لیا کہ رسول اللہ صلعم اور آپ کے صحابہ فتحمند ہوتے جا رہے ہیں اور اب انھیں اسلام لانے کے سوا اور کوئی چارہ کار باقی نہیں رہا، تو ایسے لوگ اگرچہ مسلمان تو ہو گئے مگر ان میں سے زیادہ تر لوگوں کا اسلام محض سطحی تھا

لَا يَسْتَوِي مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ ۚ أُولَٰئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِينَ أَنفَقُوا مِن بَعْدُ وَقَاتَلُوا ۚ وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ ۔

تم میں سے جنھوں نے فتح مکہ سے پہلے اپنے مالوں کو خرچ کیا اور جہاد کیا ــــــ ان لوگوں کا درجہ بہت بڑا ہے ــــــ وہ ان لوگوں کے برابر نہیں ہو سکتے جنھوں نے اس کے بعد اپنے مالوں کو خرچ کیا ہے اور جنگ میں حصہ لیا ہے۔ البتہ خدا کا وعدہ سب لوگوں سے بہتری ہی کا ہے۔

مورخین کی وہ تقسیم کسقدر صحیح ہے جو اُنھوں نے صحابہ کے مراتب کے مطابق انھیں مختلف طبقات میں تقسیم کر دینے میں برتی ہے۔ چنانچہ بعض مورخین نے تو صحابہ کو بارہ طبقات پر تقسیم کر لیا ہے جن میں آخری طبقہ ان لوگوں کا رکھا ہے جو فتح مکہ کے دن مسلمان ہوئے تھے[1]۔

(فجر الاسلام صفحہ ۲۶۸ - ۲۶۹)

---

[1] ملاحظہ ہو تاریخ ابو الفداء صفحہ ۱۳۲/۱۵ ابو الفداء نے اس پر ایک طبقہ کا اور بھی اضافہ کر دیا ہے اور اس میں ان صحابہ کو شمار کیا ہے جو رسول اللہ صلعم کی زندگی میں بچے تھے۔ (مصنف)

یہ سمجھنا بھی بڑی حد تک غلط ہے کہ جو لوگ اسلام میں داخل ہو گئے تھے وہ اپنے پُرانے نظریات اور رجحانات سے بالکلیہ پاک و صاف ہو گئے تھے اور ان میں جاہلیت کی کوئی بات باقی نہیں رہی تھی۔ بقول پروفیسر احمد امین مرحوم:-

اس کے بعد اب دیکھنا یہ ہے کہ عرب کے یہ باشندے اسلام سے کس حد تک متاثر ہوئے تھے؟ کیا محض ان کے اسلام میں داخل ہو جانے سے جاہلیت کی وہ تعلیمات اور جاہلیت کے وہ رجحانات بالکلیہ ملیامیٹ ہو گئے تھے؟ واقعہ یہ ہے کہ ایسا بالکل نہیں ہوا۔ ادیان اور آثار کی تاریخ اس کے امکان کا بھی قطعاً انکار کرتی ہے نئے اور پُرانے رجحانات، وراثتی دین اور نئے دین کے درمیان عرصہ دراز تک نزاع قائم رہتی ہے اور نئی چیز پُرانی چیز کی جگہ پر آہستہ آہستہ اور تدریجاً ہی جا کرتی ہے۔ ایسا بہت کم ہی ہوتا ہے کہ پُرانی چیزیں یکسر مٹ جائیں۔ یہی کچھ جاہلیت اور اسلام کے درمیان ہوا۔ وقتاً فوقتاً جاہلی رجحانات ظاہر ہوتے رہتے اور اسلامی رجحانات سے نبرد آزما ہوتے تھے۔ ایک عرصہ دراز تک یہی صورت قائم رہی۔"

(فجر الاسلام صفحہ ۲۵۸-۲۵۹)

تعلیم و تربیت اس پر اتنا اضافہ اور فرمالیجئے کہ کثرت فتوحات اور نت نئے مسائل و مشکلات کی وجہ سے ایک نوزائیدہ اسلامی مملکت کے لئے ان حالات میں جبکہ تعلیم و تربیت کے وہ وسائل و ذرائع بھی مفقود تھے جو آج ہمیں حاصل ہیں ان فوج در فوج اسلام میں داخل ہونے والوں کی تعلیم و تربیت کا کما حقہٗ

بندوبست کرنا ممکن بھی نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ لوگ مسلمان تو ہوتے جا رہے تھے مگر ان کے دل و دماغ انہی جاہلی نظریات و رجحانات سے بھرے ہوئے تھے جن پر وہ صدیوں سے زندگی بسر کرتے چلے آ رہے تھے۔

خلافت شورائی ہے یا وراثتی ؟

شیعہ و سُنی اختلاف کو سمجھنے کے لئے یہ پس منظر سامنے رہنا ضروری ہے کہ حضور اکرم صلعم کی وفات کے بعد شیعہ حضرات کے بقول چند صحابہ کی یہ دلی خواہش تھی کہ امارت کا منصب رسول اللہ صلعم کے کنبہ میں رہنا چاہیئے اور اسے خاندانی و وراثتی بننا چاہیئے۔ مگر اس خیال کے لوگ دس پانچ صحابہ سے زیادہ نہیں تھے جن میں بنو ہاشم کے چند سربرآوردہ حضرات اور ان کے ہوا خواہ شامل تھے۔ لیکن عام صحابہ کا نظریہ یہی تھا کہ یہ منصب انتخابی اور شورائی ہے جس کا وراثت سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ قرآنی ارشاد وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ کے مطابق اُمت کو اپنے باہمی مشورہ سے سربراہِ مملکت کا انتخاب کرنا ہوگا۔ چنانچہ اسی نظریہ کو غلبہ رہا اور اُمت کے باہمی مشورہ سے بالترتیب حضرت صدیق اکبرؓ، حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان رضوان اللہ علیہم اجمعین کا انتخاب عمل میں آیا۔

لیکن یہاں اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ حضور اکرم صلعم کی انتقال کے بعد سقیفۂ بنی ساعدہ میں انصار کے ایک نمائندہ اجتماع میں جب کسی انصاری کو خلیفہ منتخب کرنے کی کوشش کی گئی تو حضرت صدیق اکبرؓ اور دیگر مہاجرین نے مصلحتِ وقت کو دیکھتے ہوئے کہ عرب کے لوگ نئے نئے مسلمان ہوئے ہیں وہ کسی غیر قریشی کو خلیفہ تسلیم نہیں کریں گے اور مشکلات پیش آجائیں گی۔ کیونکہ تولیت کعبہ کی وجہ سے

قریش کو تو قدیم الایام ہی سے عربوں میں ایک خاص اعزاز اور تقدس حاصل تھا مگر دوسرے قبائل کو یہ تقدس اور اعزاز حاصل نہیں تھا اس لئے انھوں نے انصار کے اس مطالبہ کی مخالفت فرمائی اور اس پر زور دیا کہ قریش ہی میں سے کسی کو خلیفہ منتخب کرنا چاہیئے اس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ ان حضرات کو ایک بات ہاتھ آگئی جو اسے وراثتی اور خاندانی بنانا چاہتے تھے۔ چنانچہ حضرت علیؓ کی طرف منسوب یہ بات تاریخوں میں نقل کی گئی ہے کہ حضرت صدیقِ اکبرؓ اور ان کو منتخب کرنے والے صحابہ کرامؓ پر (جن کی ننانوے فیصد اکثریت تھی) حضرت علیؓ نے یہ اعتراض کیا کہ "ان لوگوں نے درخت کی شاخوں کو تو ذہن میں رکھا مگر اس کی جڑ کو بھول گئے۔ اگر خلافت قریش کا حق ہے تو رسول اللہؐ کی قرابت کی وجہ سے ہم بنو ہاشم کا حق زیادہ بنتا ہے" حالانکہ مسئلہ قرابت کا نہیں تھا یہ تھا کہ آنحضرتؐ کے بعد کامیاب خلافت کس طرح قائم کی جا سکتی ہے تاکہ رسول اللہؐ کے مشن کو کامیاب بنایا جا سکے۔

شیعہ فرقہ کی ابتداء

اسلام میں نئے نئے عناصر کے داخلہ کے ساتھ ساتھ جو صدیوں سے وراثتی بادشاہتوں کے خوگر چلے آرہے تھے اور جن کی تعلیم و تربیت اسلامی بنیادوں پر کما حقہٗ نہیں ہو سکی تھی وہی نظریہ جو ابتداءً محض ایک قلبی خواہش کی حیثیت رکھتا تھا برابر تقویت پکڑتا رہا اور آخر میں حضرت علیؓ حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ رضی اللہ عنہم کے ناموں کو کھلم کھلا استعمال کیا جانے لگا حکومتِ وقت کے کوفی گورنر کی بدتدبیری سے کربلا کا وہ مشہور سانحہ پیش آگیا جسے اس نظریہ کے حامیوں نے خوب خوب اچھالا اور محبت اہلِ بیت رسول کے درخشندہ اور چمکیلے نقاب سے پورا پورا فائدہ

اُٹھایا۔ آگے چل کر اس خیال نے ایک عقیدہ کی شکل اختیار کر لی جس کی بنیاد پر ایک مستقل فرقہ وجود میں آگیا۔

فرقہ وارانہ عصبیت کا منطقی نتیجہ یہ نکلا کہ اس خیال کے لوگ حضرات خلفائے ثلاثہ اور دیگر خلفاء و سلاطین اُمت کے خلاف زبان طعن دراز کرنے لگے اور انھیں غاصبین مملکت بلکہ آگے چل کر انھیں کافر، مرتد اور فاسق تک قرار دینے لگے۔

مسلمانوں کی اکثریت نے اس عقیدہ کی حمایت کبھی نہیں کی اور شیعہ فرقہ تاریخ کے کسی دور میں بھی کبھی اتنی طاقت حاصل نہیں کر سکا کہ پورے عالم اسلام پر اپنی کوئی مستحکم حکومت قائم کر سکتا

البتہ ہر عہد میں شیعہ حضرات کی طرف سے درپردہ کوششیں اور کبھی کبھی علانیہ شورشیں اور بغاوتیں ضرور ہوتی رہیں اور برسر اقتدار حکومتیں طاقت کے ساتھ ان شورشوں کو دباتی رہیں۔ چنانچہ مسلمانوں کی تاریخ اس قسم کے نزاعات کی ایک خونچکاں داستان ہے۔

نیم شیعہ سنی: بدقسمتی سے خود سُنی مسلمان بھی عملاً اپنے اس عقیدہ پر قائم نہیں رہے کہ امیر اور خلیفہ کا منصب خالصۃً شورائی اور انتخابی ہے چنانچہ ان کے ہاں بھی وہ منصب اگرچہ عقیدۃً شورائی اور انتخابی رہا اور اسکے لئے بیعت وغیرہ کی رسم بھی پوری کی جاتی رہی مگر بنو امیہ اور بنو عباس کی خلافتوں میں عملاً وہ ایک خاندانی اور وراثتی چیز ہی بن گیا تھا چنانچہ ان کے ہاں بھی باپ کے بعد اس کا بیٹا ہی برابر خلیفہ بنتا رہا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عام سُنی مسلمانوں کے ذہن سے وہ تصور ہی

او محمل ہوتا چلا گیا اور غیر شعوری طور پر یہ لوگ بھی اسی نظریے کو اپناتے چلے گئے۔ صرف اتنا ہی فرق رہ گیا کہ خلیفہ کا انتخاب بنو امیّہ میں سے کیا جائے یا بنو عباس میں سے کیا جائے یا بنو فاطمہ میں سے کیا جائے۔ پھر چونکہ حضرت حسنؓ حضرت حسینؓ اور حضرت فاطمہؓ جگر گوشہ ہائے رسول ہونے کی وجہ سے عام مسلمانوں کی عقیدت کا بہر حال ایک مرکز تھے لہٰذا اگر ان میں سے کوئی خلیفہ منتخب ہو جائے تو مسلمان اسے کیوں نہ قبول کرینگے۔

تاہم نظریاتی طور پر وہ اختلاف آج تک برابر چلا آتا ہے جس کا اثر یہ ہے کہ سنّی مسلمان ان تمام منتخب شدہ خلفاء و سلاطین کو بھی جو درحقیقت خلیفہ بنے اور جن کا انتخاب محض رسماً ہی تھا صحیح خلیفہ تسلیم کرتے ہیں اور اُنھوں نے ان کی قائم شدہ حکومتوں کے خلاف ان کا تختہ اُلٹنے کے لئے سازشیں اور شورشیں نہیں کیں۔ اور شیعہ حضرات کے نزدیک ان میں سے جو خلفاء بنو فاطمہ میں سے نہیں تھے، ان کی خلافت صحیح نہیں تھی اور وہ ہمیشہ ان کے خلاف ریشہ دوانیوں میں مصروف رہے۔ سنیوں کے نزدیک ہر خاندان میں سے خلیفہ کا انتخاب کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ ملت نے بنو امیہ میں سے خلفاء کا انتخاب کیا تو وہ ان کے بھی وفادار رہے۔ پھر بنو عباس میں سے خلفاء کا انتخاب ہوتا رہا تو وہ ان کے بھی وفادار رہے اور آخر میں ترکیوں میں سے بنو عثمان میں سے انتخاب ہوتا رہا تو وہ ان سے بھی آخر دم تک وفادار رہے۔ لیکن شیعوں کے نزدیک امام کے انتخاب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ وہ بنو فاطمہ ہی میں سے ہو سکتا ہے اور خدا کی طرف سے منصوص ہوتا ہے۔ اس کے تقرر میں لوگوں کے انتخاب اور ان کے مشورہ کو کوئی دخل نہیں ہوتا لوگوں نے اپنے مشورہ سے جسقدر خلفاء آج تک منتخب کئے ہیں وہ سب غاصب تھے

اور برحق نہیں تھے۔ لہٰذا شیعوں کے لئے ان کے ساتھ کسی قسم کی **وفاداری** کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

اس **ساری تفصیل** سے ظاہر ہے کہ اس نظریۂ امامت کی اشاعت **جو شیعہ** حضرات نے اُمّت میں پھیلائی اور جس سے سنّی حضرات بھی بڑی حد تک متاثر ہو گئے درحقیقت **قبل از اسلام** کی شہنشاہیت ہی کی طرف دعوت تھی جس سے اسلام کے اس نظریۂ مملکت ہی کی نفی ہو جاتی ہے جو وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰی بَیْنَهُمْ سے اسلام نے پیش کیا تھا اور جس سے شہنشاہیت کے بُت کو توڑ کر جمہوریت کو نوعِ انسانی سے روشناس کرایا گیا تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ نظریہ مسلمانوں کو فکری اور ذہنی اعتبار سے آگے بڑھانے کے بجائے اُنہیں ملوکیت پرستانہ ازمنۂ مظلمہ کی طرف دھکیل دیتا ہے۔ اور ختمِ نبوّت کے مقصد کو تباہ کر دیتا ہے۔

شیعہ فرقہ نے اپنی انفرادیت کو زندہ رکھنے کے لئے چنداں چیزوں کا سہارا لیا جن کی مذہبی اعتبار سے خود ان کے ہاں بھی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ اور یہ تمام چیزیں بہت بعد کی پیداوار ہیں۔ مثلاً **تبرا بازی**۔ ماتم اور سینہ کوبی۔ تعزیہ اور ذوالجناح وغیرہ کے جلوس۔ وغیر ذلک۔

تبرا بازی | تبرا بازی یعنی سنی فرقہ کے پیشواؤں اور خصوصاً خلفائے ثلاثہ اور دیگر خلفاء وسلاطین کو برے الفاظ سے یاد کرنا۔ اس کی ابتداء حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے عہد ہی میں ہو گئی تھی مگر اس میں وہ شدت نہیں تھی جو بعد میں پیدا ہو گئی اس وقت اس کی حقیقت اتنی ہی تھی کہ مخالف کے نظریات و اعمال سے اپنی بیزاری اور برأت کا اظہار کیا جاتا تھا۔ لیکن بعد میں دشنام طرازی اور لعنت

وملامت بھی اس میں شامل کرلی گئی۔ ظاہر ہے کہ یہ کوئی شریفانہ فعل نہیں ہے اور اس کی کوئی مذہب اجازت نہیں دے سکتا۔

ماتم اور سینہ کوبی ماتم اور سینہ کوبی: اس کی ابتدا معز الدولہ دیلمی کے عہد سے ہوئی اس نے ۳۵۲ھ میں ماتم اور سینہ کوبی کرنے کا فرمان جاری کیا تھا۔ یہ دیلمی بادشاہ شیعہ تھا اور بنو بویہ کے خاندان سے تھا۔ اس نے فرمان جاری کیا تھا کہ ۱۰ محرم کو جو شہادت امام حسینؓ کا دن ہے بغداد کے مرد اور عورتیں ماتمی لباس پہن کر، بال بکھرا کر، چہروں پر سیاہی مل کر اور کپڑے پھاڑ کر بغداد کی سڑکوں پر ماتم کرتے ہوئے نکلیں۔ چنانچہ شیعوں نے اس حکم کی تعمیل کی اور سنی خاموش اور الگ رہے۔ پھر ۳۵۳ھ میں دوبارہ فرمان جاری کیا گیا اور سنیوں کو بھی مجبور کیا گیا کہ وہ بھی اس ماتم میں حصہ لیں جس کے نتیجہ میں بغداد میں زبردست فساد اور خونریزی ہوئی۔

(تاریخ اسلام اکبر شاہ خاں نجیب آبادی ص $\frac{۵۶۵}{۲}$)

بنو بویہ کا یہ خاندان نہایت متعصب شیعہ تھا اور اس خاندان کے دور حکومت میں جو سو سال تک جاری رہا سنیوں پر شدید مظالم کیے گئے۔ لیکن کہتے ہیں کہ ایک عرصہ کے بعد جب معز الدولہ کو اس حقیقت کا پتہ لگا کہ حضرت علیؓ نے اپنی چھوٹی صاحبزادی حضرت ام کلثوم کی شادی حضرت عمرؓ سے کردی تھی تو اسے بڑی حیرت ہوئی اور وہ بار بار کہتا تھا کہ یہ بات تو مجھے آج تک کسی نے نہیں بتائی یہ تو مجھے کبھی معلوم ہی نہ ہوا تھا۔ چنانچہ اس کے بعد اس نے شیعیت سے توبہ کرلی لیکن ماتم اور سینہ کوبی کی جو قبیح رسم اس نے جاری کردی تھی وہ آج تک جاری چلی

آتی ہے (البدایہ و النہایہ ـ ابن کثیر ج ۱۱ ـ ۲۴۳)

تعزیہ اور ذوالجناح وغیرہ کے جلوس

۱۰ محرم کو حضرت حسینؓ کے مزار کی شبیہ بنا کر اور اس گھوڑے کی نقل میں جس پر حضرت حسینؓ شہادت کے دن سوار تھے ایک گھوڑے کا جلوس نکالا جاتا ہے اس کے علاوہ مختلف تابوتوں اور جنازوں کی شبیہیں بنا کر ان کے جلوس نکالے جاتے ہیں۔ یہ سب چیزیں بہت بعد کی پیداوار ہیں جو قطعاً غیر اسلامی ہیں۔ ان میں اور بت پرستانہ حرکات میں مشکل ہی سے کوئی فرق کیا جا سکتا ہے۔ یہ چیزیں اسلام کے دامن پر ایک بدنما داغ ہیں۔ شیعوں کے نزدیک بھی ان کی کوئی مذہبی اہمیت نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے عقائد و فقہ کی کسی بنیادی کتاب میں ان کا ذکر نہیں ہے پھر ان کے پہلے امام حضرت علیؓ سے لے کر بارھویں امام غائب تک نہ کسی نے خود کی نہ کرنے کا حکم دیا۔ لیکن چونکہ متعصب آل بویہ کے زمانے سے یہ بدرسم چلی آرہی ہے (اگرچہ سنیوں سے نفرت کی بنیاد پر قائم ان رسومات کی بناء پر سنی شیعہ کشمکش بھی اسی وقت سے ہوتی آرہی ہے) اور مخالفوں کو مرعوب کرنے اور دہشت زدہ کرنے کا بہترین طریقہ ہے اس لئے نہ صرف ان دل آزار رسومات پر عمل ضروری سمجھا جاتا ہے بلکہ اسے شیعہ مذہب کی مرکزی اور سب سے اہم عبادت بنا دیا گیا ہے۔ حالانکہ اپنے آئمہ سے ثبوت نہ ہونے کے باوجود اگر انہیں مذہبی عبادت بنا ہی لیا گیا ہے تو پھر یہ عبادت اپنی عبادت گاہوں (امام باڑوں) میں انجام دینی چاہیئے جس طرح آغا خانی اور بوہری حضرات اپنے اپنے جماعت خانوں میں یہ تمام رسومات انجام دیتے ہیں ——— ان جلوسوں کو ختم کر کے ننانوے فیصد فرقہ وارانہ فسادات کو ختم کیا جا سکتا ہے مگر فسادات کے اس سب سے بڑے عامل کو ختم کرنے پر کوئی توجہ نہیں کی جاتی۔

احمدی

اس جماعت کے دو فرقے ہیں۔ ایک لاہوری اور دوسرے قادیانی۔ لاہوری فرقہ مرزا غلام احمد صاحب قادیانی کو مجدد مانتا ہے یعنی ان کے ہاتھوں سے اسلام کی تجدید ہوئی ہے۔ اور قادیانی فرقہ مرزا صاحب کو "نبی" تسلیم کرتا ہے جنھوں نے اپنی اُمّت کو ایک نئی شریعت عطا فرمائی ہے۔ پہلے فرقہ کا مرکز اب بھی لاہور ہی ہے لیکن دوسرے فرقہ کا مرکز پاکستان بن جانے کے بعد چنیوٹ ضلع جھنگ کے قریب چناب کے دوسرے ساحل پر "ربوہ" کا مقام ہے۔

اس جماعت کی اپنی تنظیم بڑی مکمل ہے۔ اور ربوہ میں تو صورت کچھ ایسی ہے کہ اسے گورنمنٹ اندر گورنمنٹ کہنا بیجا نہ ہوگا۔ ان کے خلیفہ محمود احمد صاحب کا پوری جماعت پر زبردست اثر ہے۔

اگر ہم اس تحریک کا حقیقت پسندی کے ساتھ جائزہ لیں اور معلوم کرنا چاہیں کہ اس نے اسلام کی تاریخ اصلاح و تجدید میں کون سا کارنامہ انجام دیا اور عالم اسلام کی نئی نسلوں کو کیا عطا کیا تو ہمیں سب سے پہلے عالم اسلامی کا ایک سرسری جائزہ لینا ہوگا۔ اور یہ معلوم کرنا ہوگا کہ اُنیسویں صدی کے نصف آخر میں اس کے کیا حالات تھے اور وہ کن مسائل و مشکلات سے دوچار تھا۔

اُن دنوں پورا عالم اسلام مغربی استعمار کا شکار تھا اور برصغیر ہند و پاک یورپ کی غلامی کی زنجیروں میں جکڑا ہوا تھا۔ مغربی اقتدار کے ماتحت جس نظام تعلیم سے وہ

روشناس ہو رہے تھے وہ خدا پرستی اور خداشناسی کے جذبہ سے عاری تھا۔ جو تہذیب ان پر تھوپی جا رہی تھی وہ الحاد اور نفس پرستی کا آئینہ تھی۔ مغرب کی مادہ پرستانہ اور ملحدانہ تہذیب اور مشرق کی خدا پرستانہ تہذیب کے تصادم سے نت نئے سیاسی تمدنی، علمی اور اجتماعی مسائل جنم لے رہے تھے۔

عالم اسلام طرح طرح کی دینی اور اخلاقی کمزوریوں اور بیماریوں میں گرفتار تھا، جن میں سب سے بڑا داغ اس کی پیشانی پر شرک جلی کا تھا۔ قبریں۔ تعزیے۔ مزارات کی پرستش بے محابا جاری تھی۔ غیر اللہ کی دہائیاں دی جاتی تھیں۔ بدعتوں اور توہم پرستیوں کا دور دورہ تھا۔ خرافات اور توہمات ذہنوں پر چھائے ہوئے تھے۔

غلامی اور مادہ پرست تہذیب کے زیر اثر مسلمان ایک خطرناک اجتماعی انتشار اور افسوسناک اخلاقی زوال کے شکار تھے۔ اخلاقی پستی فسق و فجور کی حد تک تعیش اور اسراف نفس پروری کی حد تک حکومت اور ارباب حکومت سے مرعوبیت ذہنی غلامی اور ذلت کی حد تک۔ یورپین تہذیب کی نقالی اور انگریزوں کی تقلید کفر کی حد تک پہنچی ہوئی تھی۔

علمی اور تعلیمی اعتبار سے عوام دین کے مبادیات سے نابلد اور فرائض دینی سے غافل۔ جدید تعلیمیافتہ طبقہ شریعت سے بیزار۔ ماضی سے بے خبر اور مستقبل سے مایوس تھا۔ اسلامی علوم اور تعلیمی ادارے عالم نزع میں ہچکیاں لے رہے تھے۔

ان حالات میں، عالم اسلام کے نازک ترین مقام ہندوستان سے جو ذہنی اور سیاسی کشمکش کا خاص گہوارہ بنا ہوا تھا، ایک شخص اپنی ایک نئی تحریک کے ساتھ اٹھا اور اس نے مسلمانوں کو یہ پیغام دیا کہ:-

میری عمر کا اکثر حصہ اس سلطنت انگریزی کی تائید وحمایت میں گذرا ہے اور میں نے ممانعت جہاد اور انگریزی اطاعت کے بارے میں اس قدر کتابیں لکھی ہیں کہ اگر وہ اکٹھی کی جائیں تو پچاس الماریاں ان سے بھر سکتی ہیں۔ میں نے ایسی کتابوں کو تمام ممالک عرب مصر اور شام اور کابل اور روم تک پہنچا دیا ہے۔ میری ہمیشہ یہ کوشش رہی ہے کہ مسلمان اس سلطنت کے سچے خیر خواہ ہو جائیں۔

(تریاق القلوب صـ۱۵ـ)

اور

میں ابتدائی عمر سے اس وقت تک جو قریباً ساٹھ برس کی عمر تک پہنچا ہوں اپنی زبان اور قلم سے اہم کام میں مشغول ہوں تاکہ مسلمانوں کے دلوں کو گورنمنٹ انگلشیہ کی سچی محبت اور خیر خواہی اور ہمدردی کی طرف پھیروں اور ان کے بعض کم فہموں کے دل سے غلط خیال جہاد وغیرہ کے دور کروں جو صفائی اور مخلصانہ تعلقات سے روکتے ہیں۔ .... اور میں دیکھتا ہوں کہ مسلمانوں کے دلوں پر میری تحریروں کا بہت ہی اثر ہوا اور لاکھوں انسانوں میں تبدیلی ہو گئی۔

(تبلیغ رسالت جلد ہفتم صـ۱۰ـ)

اور

میرا مذہب جسکو میں بار بار ظاہر کرتا ہوں یہی ہے کہ اسلام کے دو حصے ہیں، ایک یہ کہ خدا تعالیٰ کی اطاعت کرے، دوسرے اس سلطنت کی کہ جس نے امن قائم کیا ہو، جس نے ظالموں کے ہاتھ سے اپنے سایہ میں پناہ دی ہو۔ سو وہ سلطنت حکومت برطانیہ ہے۔

(اشتہار گورنمنٹ کی توجہ کے لائق صفحہ ۲ کتاب شہادۃ القرآن کے آخر میں)

میں نے بیسیوں کتابیں عربی، فارسی اور اُردو میں اس غرض سے تالیف کی ہیں کہ اس گورنمنٹ محسنہ سے ہرگز جہاد درست نہیں بلکہ سچے دل سے اطاعت کرنا ہر ایک مسلمان کا فرض ہے۔ چنانچہ میں نے یہ کتابیں بصرف زر کثیر چھاپ کر بلاد اسلام میں پہنچائیں اور میں جانتا ہوں کہ ان کتابوں کا بہت سا اثر اس ملک پر بھی پڑا ہے اور جو لوگ میرے ساتھ مریدی کا تعلق رکھتے ہیں وہ ایک ایسی جماعت تیار ہوتی جاری ہے کہ جن کے دل اس گورنمنٹ کی سچی خیرخواہی سے بالب ہیں۔ ان کی اخلاقی حالت اعلیٰ درجہ پر ہے اور میں خیال کرتا ہوں کہ وہ تمام اس ملک کے لئے بڑی برکت ہیں اور گورنمنٹ کے لئے دلی جاں نثار

(عریضہ بعالی خدمت گورنمنٹ عالیہ انگریزی منجانب مرزا غلام احمد قادیانی صاحب مندرجہ تبلیغ رسالت جلد ششم صفحہ ۶۵ مولفہ میر قاسم علی صاحب قادیانی)

اور مجھے حق ہے کہ میں دعویٰ کروں کہ میں ان خدمات میں منفرد ہوں اور مجھے حق ہے کہ میں کہوں کہ میں اس حکومت کے لئے تعویذ اور ایسا قلعہ ہوں جو اس کو آفات و مصائب سے محفوظ رکھنے والا ہے۔ (نور الحق صفحہ ۳۴)

ایسا کیوں تھا؟ اس لئے کہ

سرکار دولت مدار ایسے خاندان کی نسبت جس کو پچاس سال کے متواتر تجربہ سے ایک وفادار جاں نثار خاندان ثابت کر چکی اور جس کی نسبت گورنمنٹ عالیہ کے معزز حکام نے ہمیشہ مستحکم رائے سے اپنی چٹھیات میں یہ

گواہی دی ہے کہ وہ قدیم سے سرکار انگریزی کے خیر خواہ اور خدمت گذار ہے۔ اس خود کاشتہ پودے کی نسبت نہایت حزم و احتیاط اور تحقیق و توجہ سے کام لے اور اپنے ماتحت حکام کو اشارہ فرمائے کہ وہ بھی اس خاندان کی ثابت شدہ وفاداری اور اخلاص کا لحاظ رکھ کر مجھے اور میری جماعت کو عنایت اور مہربانی کی نظر سے دیکھیں۔

(درخواست بنام لفٹنٹ گورنر پنجاب مورخہ ۲۴ر فروری ۱۸۹۸ء
مندرجہ تبلیغ رسالت صـ ۱۹/ج۷)

اس قسم کی درخواستیں بے شمار ہیں جن میں اپنے اور اپنی جماعت کے لئے "سرکار انگریزی کی نمک پروردہ" اور "نیک نامی حاصل کردہ" اور "مورد مراحم گورنمنٹ" کے الفاظ استعمال کیے گئے ہیں۔

علامہ اقبال مرحوم نے مرزا صاحب کی اسی بوالعجبی کی طرف اپنے ان اشعار میں اشارہ فرمایا ہے۔

شیخ او لُردِ فرنگی را مرید	گرچہ گوید از مقامِ بایزید
گفت دیں را رونق از محکومی است	زندگانی از خودی محرومی است
دولتِ اغیار را رحمت شمرد	رقصہا گرد کلیسا کرد و مُرد

اس نے اپنی تمام ذہنی صلاحیتیں، علمی اور قلمی طاقتیں صرف دو مسئلوں پر مرکوز رکھیں ایک مسئلۂ وفات مسیح اور اپنا دعوائے مسیحت۔ اور دوسرے نسخ جہاد اور حکومت وقت کی وفاداری اور اخلاص کی دعوت۔

تیس سال تصنیفی و علمی زندگی کا حاصل اور جد و جہد کا موضوع اور ساری دلچسپیاں

کا مرکز یہی دو مسئلے رہے اور انہی کے سلسلہ میں مخالفین سے نبرد آزمائی اور معرکہ آرائی ہوتی رہی۔ اگر ان کی تصنیفات سے ان دونوں موضوعات سے متعلق لٹریچر کو خارج کر دیا جائے تو ان کے تصنیفی کارنامہ کی ساری اہمیت اور وسعت ختم ہو جاتی ہے۔

صدیوں سے عالم اسلام مذہبی اختلافات اور دینی نزاعات کا اکھاڑہ بنا چلا آرہا تھا۔ مرزا صاحب نے ان اختلافات کو ختم یا کم کرنے کے بجائے ایک نئی نبوت کا علم بلند کر کے ایک نیا انتشار اور ایک نئی تقسیم پیدا کر دی جس نے مسلمانوں کی مشکلات میں ایک نیا اضافہ کر دیا اور عصر حاضر کے مسائل میں ایک نئی پیچیدگی کا بیج بو دیا۔ انھوں نے علمی و دینی ذخیرہ میں کوئی ایسا اضافہ نہیں کیا کہ نئی نسل اس کے لیے شکر گذار ہو۔ نہ انھوں نے کوئی ایسی عمومی دینی خدمت انجام دی جس کا نفع دنیا کے سارے مسلمانوں کو پہنچے۔ نہ وقت کے مسائل جدیدہ میں سے کسی مسئلہ کو حل کیا نہ موجودہ انسانی تہذیب کے لیے جو سخت مشکلات و مصائب میں گرفتار بلکہ موت و حیات کی کشمکش سے دوچار ہے کوئی مفید پیغام دیا۔

ختم نبوت اور اسلام عقیدۂ ختم نبوت درحقیقت نوع انسانی کے لیے اس بیش بہا شرف و امتیاز کا ایک اعلان ہے کہ نوع انسانی سن بلوغ کو پہنچ گئی ہے اور اب اس میں یہ صلاحیت پیدا ہو گئی ہے کہ وہ خدا کے آخری پیغام کی مخاطب بنائی جائے۔ جسکے بعد اسے کسی نئی وحی کسی نئی آسمانی ہدایت و رہنمائی کی ضرورت نہیں رہی۔ اس تصور سے کہ اس کا عقلی شعور پختگی حاصل کر چکا ہے اور دین اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ گیا ہے۔ انسان کے اندر جو خود اعتمادی کی روح پیدا ہوتی ہے وہ محتاج بیان نہیں ہے۔ اس سے اس میں یہ شعور پروان چڑھتا ہے کہ اب اسے نئی وحی کیلئے

آسمان کی طرف تکنے کی بجائے، خدا کی پیدا کردہ طاقتوں سے استفادہ کرنے اور خدا کے نازل کردہ دینی و اخلاقی اصولوں پر زندگی کی تنظیم کے لئے زمین کی طرف اور اپنی طرف دیکھنے کی ضرورت ہے۔ عقیدہ ختم نبوت انسان کو پیچھے کی طرف دھکیلنے کے بجائے آگے کی طرف لیجاتا ہے۔ اس عقیدہ کی کیا اہمیت ہے اسے علامہ اقبال کے الفاظ میں پڑھئے۔

اسلام لازماً ایک دینی جماعت ہے جس کے حدود مقرر ہیں یعنی وحدت الوہیت پر ایمان، انبیاء پر ایمان اور رسول کریم کی ختم رسالت پر ایمان۔ دراصل یہ آخری یقین ہی وہ حقیقت ہے جو مسلم اور غیر مسلم کے درمیان وجہ امتیاز ہے۔ اور اس امر کے لئے فیصلہ کن ہے کہ فرد یا گروہ ملت اسلامیہ میں شامل ہے یا نہیں۔ مثلاً برہمو سماج خدا پر یقین رکھتے ہیں۔ اور رسول کریم کو خدا کا پیغمبر مانتے ہیں۔ لیکن انھیں ملت اسلامیہ میں شمار نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ قادیانیوں کی طرح وہ انبیاء کے ذریعہ وحی کے تسلسل پر ایمان رکھتے ہیں اور رسول کریم کی ختم نبوت کو نہیں مانتے۔ جہاں تک مجھے معلوم ہے کوئی اسلامی فرقہ اس حد فاصل کو عبور کرنے کی جسارت نہیں کر سکا۔ ایران میں بہائیوں نے ختم نبوت کے اصول کو صریحاً جھٹلایا لیکن ساتھ ہی انھوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ وہ الگ جماعت ہیں اور مسلمانوں میں شامل نہیں ہیں۔ ہمارا ایمان ہے کہ اسلام بحیثیت دین کے خدا کی طرف سے ظاہر ہوا لیکن اسلام بحیثیت سوسائٹی یا ملت کے رسول کریم کی شخصیت کا رہین منت

ہے میری رائے میں قادیانیوں کے سامنے صرف دو راہیں ہیں۔ یا وہ بہائیوں کی تقلید کریں یا ختم نبوت کی تاویلوں کو چھوڑ کر اس اصول کو پورے مفہوم کے ساتھ قبول کر لیں۔ ان کی جدید تاویلیں محض اس غرض سے ہیں کہ ان کا شمار حلقۂ اسلام میں ہو تاکہ انھیں سیاسی فوائد پہنچ سکیں۔ (حرف اقبال صفحہ ۱۳۶-۱۳۷)

ایک دوسرے مضمون میں لکھتے ہیں :-

مسلمان ان تحریکوں کے معاملہ میں زیادہ حساس ہے جو اسکی وحدت کے لئے خطرناک ہیں۔ چنانچہ ہر ایسی مذہبی جماعت جو تاریخی طور پر اسلام سے وابستہ ہو لیکن اپنی بنا نئی نبوت پر رکھے اور بزعم خود اپنے الہامات پر اعتقاد نہ رکھنے والے تمام مسلمانوں کو کافر سمجھے۔ مسلمان اسے اسلام کی وحدت کے لئے ایک خطرہ تصور کرے گا اور یہ اس لئے کہ اسلامی وحدت ختم نبوت سے ہی استوار ہوتی ہے۔

ذرا آگے چل کر لکھتے ہیں :-

یہ ظاہر ہے کہ اسلام جو تمام جماعتوں کو ایک رسی میں پرونے کا دعویٰ رکھتا ہے ایسی تحریک کے ساتھ کوئی ہمدردی نہیں رکھ سکتا جو اسکی موجودہ وحدت کے لئے خطرہ ہو اور مستقبل میں انسانی سوسائٹی کے لئے مزید افتراق کا باعث بنے

("قادیانی اور جمہور مسلمان" حرف اقبال صفحہ ۱۴۲-۱۴۳)

پھر مرزا صاحب کا انکار ختم نبوت صرف اس معنے میں نہیں ہے کہ وہ نبوت کے اجراء

اور تسلسل کے لیے اسے ضروری سمجھتے ہیں بلکہ ختم نبوت کا انکار صرف اپنی حد تک ہے۔ وہ اپنے بعد کسی نئے نبی کے روادار نہیں ہیں' بعد میں آنے والوں کے لئے وہ اپنے ہی کو خاتم النبیین سمجھتے ہیں۔ چنانچہ علامہ اقبالؒ پنڈت نہرو کے سوالات کے جواب میں لکھتے ہیں:۔

خود بانیٔ احمدیت کا استدلال جو قرون وسطیٰ کے متکلمین کے لئے زیبا ہو سکتا ہے یہ ہے کہ اگر کوئی دوسرا نبی پیدا نہ ہو سکے تو پیغمبر اسلام کی روحانیت نامکمل رہ جائے گی۔ وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں کہ پیغمبر اسلام کی روحانیت میں پیغمبر خیز قوت تھی خود اپنی نبوت کو پیش کرتا ہے۔ لیکن آپ اس سے پھر دریافت کریں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی روحانیت ایک سے زیادہ نبی پیدا کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے؟ تو اس کا جواب نفی میں ہے۔ یہ خیال اس بات کے مترادف ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم آخری نبی نہیں' میں آخری نبی ہوں۔ اس امر کے سمجھنے کے بجائے کہ ختم نبوت کا اسلامی تصور نوع انسان کی تاریخ میں بالعموم اور ایشیا کی تاریخ میں بالخصوص کیا تہذیبی قدر رکھتا ہے۔ بانی احمدیت کا خیال ہے کہ ختم نبوت کا تصور ان معنوں میں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی پیرو نبوت کا درجہ حاصل نہیں کر سکتا' خود محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کو نامکمل پیش کرتا ہے۔ جب میں بانیٔ احمدیت کی نفسیات کا مطالعہ ان کے دعوائے نبوت کی روشنی میں کرتا ہوں تو معلوم ہوتا ہے کہ

کہ وہ اپنے دعوے کے ثبوت میں پیغمبر اسلام کی تخلیقی قوت کو صرف
ایک نبی یعنی تحریک احمدیت کے بانی کی پیدائش تک محدود کر کے
پیغمبر اسلام کے آخری نبی ہونے سے انکار کر دیتا ہے۔ اس طرح
یہ نیا پیغمبر چپکے سے اپنے روحانی مورث کی ختم نبوت پر خود
متصرف ہو جاتا ہے۔ (حرف اقبال صفحہ ۱۵۰-۱۵۱)

وہ کس طرح اپنے روحانی مورث کی ختم نبوت پر خود متصرف ہو جاتے ہیں، یہاں
صرف اس کی ایک مثال پیش کر دینا کافی ہو گا۔ چنانچہ اپنے خطبۂ الہامیہ میں وہ
فرماتے ہیں:-

"فکان خالیا موضع لبنة اعنی المنعم علیہ من
ھٰذہ العمارة فاراد اللہ ان یتم البناء ویکمل
البناء باللبنة الاخیرة ایھا الناظرون"

اور خود ہی اس کا ترجمہ بھی یوں تحریر فرماتے ہیں۔

"اور اس عمارت میں ایک اینٹ کی جگہ خالی تھی یعنی منعم علیہم
پس خدا نے ارادہ فرمایا کہ اس پیشگوئی کو پورا کرے اور آخری
اینٹ کے ساتھ بنا کر کمال تک پہنچا دے۔ پس میں وہی
اینٹ ہوں" (خطبۂ الہامیہ صفحہ ۱۱۲)

علامہ اقبالؒ کی یہ چوٹ اتنی سخت تھی کہ احمدیت کے ایوان میں زلزلہ پڑ گیا اور
وہ اسقدر بوکھلا گئے کہ انھیں اس کے سوا کچھ نظر نہ آیا کہ علامہ اقبال مرحوم
کے اس اعتراض سے بچنے کے لئے مرزا بشیر الدین محمود صاحب نے اپنے باپ

خلاف یہ موقف اختیار کرنے ہی میں عافیت سمجھی کہ

حق تعالیٰ کافروں کی نسبت کہتا ہے مَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ یعنی اُنھوں نے خدا تعالیٰ کی قدر کو نہیں سمجھا اور یہ سمجھ لیا ہے کہ خدا کے خزانے ختم ہو گئے اس لئے وہ کسی کو کچھ دے نہیں سکتا۔ اسی طرح یہ کہتے ہیں کہ خواہ کتنا ہی زہد و اتقا میں بڑھ جائے۔ پرہیزگاری اور تقوے میں کئی نبیوں سے آگے گذر جائے معرفت الہٰی کتنی ہی حاصل کرے لیکن خدا اسکو کبھی نبی نہیں بنائے گا اور کبھی نہیں بنائے گا۔ ان کا یہ سمجھنا خدا تعالیٰ کی قدر ہی کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ہے ورنہ ایک نبی کیا۔ میں تو کہتا ہوں ہزاروں نبی ہونگے (انوار خلافت صـ۶۲)

لیکن اس موقف سے کیا نتائج برآمد ہونگے اسے ہم سے نہیں خود مولوی محمد علی صاحب سے سُنئے جو خود احمدیت ہی کی لاہوری پارٹی کے امیر تھے۔

خدارا غور کرو کہ اگر یہ عقیدہ میاں صاحب کا درست ہے کہ نبی آتے رہینگے اور ہزاروں نبی آئیں گے جیسا کہ اُنھوں نے بالصراحت "انوار خلافت" میں لکھ دیا ہے تو یہ ہزاروں گروہ ایک دوسرے کو کافر کہنے والے ہونگے یا نہیں اور اسلامی وحدت کہاں ہوگی؟ یہ بھی مان لو کہ وہ سارے نبی احمدی جماعت ہی میں ہونگے پھر احمدی جماعت کے کتنے ٹکڑے ہوں گے۔ آخر گذشتہ سنتوں سے تم اتنے ناواقف نہیں ہو کہ کہ کس طرح نبی کے آنے پر ایک گروہ اس کے ساتھ اور ایک خلاف ہوتا ہے۔ وہ خدا جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاتھ پر کل دُنیا

کی قوموں کو ایک کرنے کا ارادہ ظاہر کر چکا ہے۔ اب وہ مسلمانوں کو اس طرح ٹکڑے ٹکڑے کر دیگا کہ ایک دوسرے کو کافر کہہ رہے ہوں اور آپس میں کوئی تعلقات اخوت اسلامی کے نہ رہ گئے ہوں۔ یاد رکھو اگر اسلام کو کل ادیان پر غالب کرنے کا وعدہ سچا ہے تو یہ مصیبت کا دن اسلام پر کبھی نہیں آسکتا کہ ہزاروں نبی اپنی اپنی ٹولیاں علیحدہ علیحدہ لئے پھرتے ہوں اور ہزار ہا ڈیڑھ اینٹ کی مسجدیں ہوں جن کے پجاری اپنی اپنی جگہ ایمان اور نجات کے ٹھیکیدار بنے ہوئے ہوں اور دوسرے تمام مسلمانوں کو کافر بے ایمان قرار دے رہے ہوں

ردتکفیر اہل قبلہ ص ۴۹-۵۰

الہامات اس تحریک کی ساری بنیاد الہامات، خوابوں، پیشگوئیوں اور مکاشفات پر ہے۔ مگر سوچنے کی بات ہے کہ ان الہامات و مکاشفات کا معیار تنقید کیا ہے۔ اس کی کیا ضمانت ہے کہ انسان جو کچھ سن رہا ہے وہ خود اس کے باطن کی آواز یا اس کے ماحول اور سوسائٹی کی صدائے بازگشت یا اس کی اندرونی خواہشات کا نتیجہ نہیں ہے۔ ان مکاشفات و مکالمات کے قدیم مجموعوں پر جن لوگوں کی نظر ہے وہ جانتے ہیں کہ ان کا معتدبہ حصہ ان غلط مفروضات و نظریات کی تائید و تبلیغ کرتا تھا جو قدیم اصنامیات کے پیدا کردہ تھے۔ مصر کی فلاطونیت جدیدہ کے روحانی مشاہدات اور ربانی مکالمات کا مطالعہ فرمایئے۔ سارے مکاشفات اس عہد کی مروجہ صنمیات اور فلسفیانہ مفروضات کی تصدیق کرتے ہیں۔ خود اسلامی دور میں بعض اہل مکاشفہ و مکالمہ نے عقل اول سے مصافحہ کرنا اور اس سے ہمکلام ہونا بیان کیا ہے جو یونانی فلسفہ کا پرتو تھا

جو ان کے عہد میں ذہنوں پر چھایا ہوا تھا۔ خود مرزا صاحب کے مکالمات اور مخاطبات میں کتنا بڑا حصہ ان کے زمانہ کے ماحول اور تربیت کے تحت الشعوری اثرات کا عکس اور اس انحطاط پذیر اور مائل بہ زوال معاشرہ کا پرتو ہے جس میں انھوں نے نشو ونما پائی بلکہ ایک ایسا مبصر جس کی نظر اس عہد کی ہندوستان کی سیاسی تاریخ پر ہو ان کے مطالعہ سے اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان مکالمات و مکاشفات کا سرچشمہ عالم غیب کے بجائے ہندوستان کا محض سیاسی اقتدار اعلیٰ ہی ہو سکتا ہے۔ علامہ اقبالؒ پنڈت جواہر لال نہرو کے بعض شبہات و سوالات کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:-

میں یہ ضرور کہوں گا کہ بانیٔ احمدیت نے ایک آواز سنی، لیکن اس امر کا تصفیہ کہ یہ آواز اس خدا کی طرف سے تھی جس کے ہاتھ میں زندگی اور طاقت ہے یا لوگوں کے روحانی افلاس سے پیدا ہوئی اس تحریک کی نوعیت پر منحصر ہونا چاہئے جو اس آواز کی آفریدہ ہے اور ان افکار و جذبات پر بھی جو اس آواز نے اپنے سننے والوں میں پیدا کئے ہیں۔ قارئین یہ نہ سمجھیں کہ میں استعارات استعمال کر رہا ہوں۔ اقوام کی تاریخ حیات بتاتی ہے کہ جب کسی قوم کی زندگی میں انحطاط شروع ہو جاتا ہے تو انحطاط ہی الہام کا ماخذ بن جاتا ہے۔ اور اس قوم کے شعراء، فلاسفہ، صوفیہ، مدبرین اس سے متاثر ہو جاتے ہیں۔ اور مبلغین کی ایک ایسی جماعت وجود میں آجاتی ہے جس کا مقصد واحد یہ ہوتا ہے کہ منطق کی سحر آفریں قوتوں سے اس قوم کی زندگی کے ہر اس پہلو کی تعریف و تحسین کرے جو نہایت ذلیل و

قبیح ہوتا ہے۔ یہ مبلغین غیر شعوری طور پر مایوسی کو امید کے درخشاں
لباس میں چھپا دیتے ہیں۔ کردار کے روایتی اقتدار کی بیخ کنی کرتے
ہیں اور اس طرح ان لوگوں کی روحانی قوت کو مٹا دیتے ہیں جو ان کا
شکار ہو جاتے ہیں۔ ان لوگوں کی قوت ارادی پر ذرا غور کرو جنھیں
الہام کی بنیاد پر یہ تلقین کی جاتی ہے کہ اپنے سیاسی ماحول کو اٹل
سمجھو۔ بس میرے خیال میں وہ تمام ایکٹر جنہوں نے احمدیت کے
ڈرامہ میں حصہ لیا ہے زوال اور انحطاط کے ہاتھوں میں محض سادہ
لوح کٹھ پتلی بنے ہوئے ہیں۔ (حرف اقبال صفحہ ۱۵۷-۱۵۸)

یہ تحریک اسلامی نقطۂ نظر اور مسلمانوں کے زاویۂ نگاہ سے کس قدر خطرناک تھی وہ
گذشتہ تصریحات سے آپ کے سامنے آچکا ہے۔ انگریزی اقتدار نے اس کا پرجوش
خیر مقدم کیا کیونکہ اسے اس کی ضرورت تھی اور اس کے مقاصد کے لئے اس نے
بہترین خدمات انجام دی تھیں جن کا اعتراف خود بانیٔ احمدیت کی تحریرات
میں اس شدومد سے پایا جاتا ہے کہ بمشکل ہی کوئی تحریر اس سے خالی ہوگی۔ اسکے
ساتھ مسلمانوں کی دوسری دشمن طاقت یعنی کانگریس کے متحدہ قومیت کے
علم برداروں نے اس کا کس انداز سے خیر مقدم کیا وہ آپ کو محترم ڈاکٹر شنکر
داس مہرہ بی۔ ایس سی۔ ایم بی بی۔ ایس کے اس مضمون سے معلوم ہو سکے گا جو اخبار
بندے ماترم مورخہ ۲۲ اپریل ۱۹۳۲ء میں شائع ہوا تھا۔ ڈاکٹر صاحب
لکھتے ہیں کہ

سب سے اہم سوال جو اس وقت ملک کے سامنے درپیش ہے وہ یہ ہے

کہ ہندوستانی مسلمانوں کے اندر کس طرح قومیت کا جذبہ پیدا کیا جائے
کبھی ان کے ساتھ سودے، معاہدے، اور پیکٹ طے کئے جاتے ہیں۔ کبھی
لالچ دیکر ساتھ ملانے کی کوشش کی جاتی ہے مگر کوئی تدبیر کارگر نہیں
ہوتی۔ ہندوستانی مسلمان اپنے آپ کو ایک الگ قوم تصور کئے
بیٹھے ہیں اور وہ دن رات عرب کے ہی گیت گاتے ہیں۔ اگر ان کا
بس چلے تو وہ ہندوستان کو بھی عرب کا نام دیدیں۔

اس تاریکی میں اس مایوسی کے عالم میں ہندوستانی قوم پرستوں اور
محبان وطن کو ایک ہی امید کی شعاع دکھائی دیتی ہے اور وہ آشا
کی جھلک احمدیوں کی تحریک ہے۔ جسقدر مسلمان احمدیت کی طرف
راغب ہونگے وہ قادیان کو اپنا مکہ تصور کرنے لگیں گے اور آخر
میں محب ہند اور قوم پرست بن جائیں گے۔ مسلمانوں میں احمدیہ
تحریک کی ترقی ہی عربی تہذیب اور پان اسلام ازم کا خاتمہ کر سکتی
ہے۔ آؤ ہم احمدیہ تحریک کا قومی نگاہ سے مطالعہ کریں۔ پنجاب کی
سرزمین میں ایک شخص مرزا غلام احمد قادیانی اُٹھتا ہے اور مسلمانوں
کو دعوت دیتا ہے کہ اے مسلمانو! خدا نے قرآن میں جس نبی کے آنے
کا ذکر کیا ہے وہ میں ہی ہوں۔ آؤ! میرے جھنڈے تلے جمع ہو جاؤ
اگر نہیں آؤ گے تو خدا تمہیں قیامت کے روز نہیں بخشے گا۔ اور تم
دوزخی ہو جاؤ گے۔ میں مرزا صاحب کے اس اعلان کی صداقت یا
بطالت پر بحث نہ کرتے ہوئے صرف یہ ظاہر کرنا چاہتا ہوں کہ مرزائی

مسلمان بننے سے مسلمانوں میں کیا تبدیلی پیدا ہوتی ہے۔ ایک مرزائی مسلمان کا عقیدہ ہے کہ

۱۔ خدا سمے سمے پر لوگوں کی رہبری کے لئے ایک انسان پیدا کرتا ہے جو اس وقت کا نبی ہوتا ہے۔

۲۔ خدا نے عرب کے لوگوں میں ان کی اخلاقی گراوٹ کے زمانہ میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو نبی بنا کر بھیجا۔

۳۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے بعد خدا کو ایک نبی کی ضرورت محسوس ہوئی اور اس لئے مرزا صاحب کو بھیجا کہ وہ مسلمانوں کی رہنمائی کریں۔

میرے قوم پرست بھائی سوال کریں گے کہ ان عقیدوں سے ہندوستانی قوم پرستی کا کیا تعلق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ جس طرح ایک ہندو کے مسلمان ہو جانے پر اس کی شردھا اور عقیدت رام کرشن، وید، گیتا اور رامائن سے اٹھ کر قرآن اور عرب کی بھومی میں منتقل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جب کوئی مسلمان احمدی بن جاتا ہے تو اس کا زاویۂ نگاہ بدل جاتا ہے۔ حضرت محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) میں اس کی عقیدت کم ہوتی چلی جاتی ہے۔ علاوہ بریں جہاں اس کی خلافت پہلے عرب اور ترکستان (ترکی) میں تھی۔ اب وہ خلافت قادیان میں آجاتی ہے اور مکہ مدینہ اسکے لئے روایتی مقامات مقدسہ رہ جاتے ہیں۔

کوئی بھی احمدی چاہے عرب، ترکستان، ایران یا دنیا کے کسی بھی گوشہ میں بیٹھا ہو وہ روحانی شکتی کے لئے قادیان ہی کی طرف منہ کرتا ہے۔ قادیان کی سرزمین اس کے لئے پنیہ بھومی (سرزمین نجات) ہے اور اسی میں ہندوستان کی فضیلت کا راز پنہاں ہے۔ ہر احمدی کے دل میں ہندوستان کے لئے پریم ہوگا کیونکہ قادیان ہندوستان میں ہے۔ مرزا صاحب بھی ہندوستانی تھے اور اب جتنے خلیفے اس فرقہ کی رہبری کر رہے ہیں وہ سب ہندوستانی ہیں۔

آگے چل کر ڈاکٹر شنکرداس لکھتے ہیں کہ

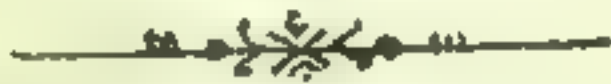
یہی وجہ ہے کہ مسلمان احمدیہ تحریک کو مشکوک نگاہوں سے دیکھتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ احمدیت ہی عربی تہذیب اور اسلام کی دشمن ہے۔ خلافت تحریک میں بھی احمدیوں نے مسلمانوں کا ساتھ نہیں دیا۔ کیونکہ وہ خلافت کو بجائے ترکی یا عرب میں قائم کرنے کے قادیان میں قائم کرنا چاہتے ہیں۔ یہ بات عام مسلمانوں کے لئے جو ہر وقت پان اسلام ازم و پاک عربی سنگھٹن کے خواب دیکھتے ہیں کتنی ہی مایوس کن ہو مگر ایک قوم پرست کے لئے باعث مسرت ہے۔

(منقول از قادیانی مذہب مؤلفہ پروفیسر الیاس برنی)

میں سمجھتا ہوں کہ شاید قادیانیت پر اس سے بہتر تبصرہ نہ کیا جا سکے ڈاکٹر

شنکر داس کے اس بیان سے وہ خطرات اور نقصانات بھی نکھر کر سامنے آجاتے ہیں جو ایک مسلمانوں کے دشمن کے دل میں محاسن بن کر چٹکیاں لے رہے ہیں۔

بہر حال یہ ہے احمدیت اور اس کے اثرات۔ ظاہر ہے کہ اس تحریک نے مسلمانوں کو کچھ نہیں دیا بلکہ ان کو تباہی و بربادی کا سبق بڑی شدت سے پڑھایا اور ذہنی اور فکری طور پر انھیں آگے بڑھانے کے بجائے الہاموں خوابوں، پیش گوئیوں کے توہمات کی دلدل میں اور پھنسا دیا۔

فاعتبروا یا اولی الابصار ۝

باب دوم
سُنّی اکثریت ـــ ایک اجمالی جائزہ

شیعوں اور احمدیوں کے مقابلے میں سُنّی مسلمانوں کی عظیم اکثریت ہے جو خود بہت سے فرقوں کا مجموعہ ہے۔ اسلام جب جزیرہ نمائے عرب سے باہر پہنچا تو اسے بہت ہی مختلف حالات وکوائف سے دوچار ہونا پڑا۔ نئی نئی قوموں نے اسلام کے دامن میں پناہ لی اور اپنے ساتھ وہ مختلف قسم کے عادات ورسوم لیکر آئیں۔ نئے نئے حالات اور وقت کے تقاضوں کے مطابق اسلام کی ہیئت اجتماعیہ کو نئے نئے فیصلے کرنے پڑے۔ جو نئی عادات ورسوم ان نومسلموں کے ذریعہ سے مسلمانوں میں داخل ہورہی تھیں ان کی ضروری اصلاح کرکے ان کو اپنایا گیا۔ جہاں جہاں معمولی تبدیلی کی ضرورت پیش آئی وہاں تبدیلیاں کرلی گئیں اور اس طرح اسلام ارتقائی حالات کا ساتھ دیتا چلا گیا۔ جبتک مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ صحیح بنیادوں پر قائم رہی امت میں اختلافات پیدا نہیں ہوئے۔ لیکن جب عملاً سیاست اور مذہب کی تفریق قائم ہوگئی کہ سیاسی قیادت خلفاء وامراء کا حصہ بن گئی اور دینی قیادت علماء کا حصہ قرار پاگئی تو اختلافات نے سرنکالنا شروع کردیا۔

معتزلہ | خلفائے بنو امیہ کے دور ہی میں کچھ کلامی مباحث نے سر اُٹھانا شروع کردیا تھا۔ کیونکہ جن قوموں سے مسلمانوں کو سابقہ پڑرہا تھا وہ یونانی فلسفہ کے ماتحت ذہنی طور پر مسلمانوں سے زیادہ ترقی یافتہ تھیں اور وہ ان کلامی مسائل پر کافی علمی ذخیرہ

کی مالک تھیں۔ ان حالات میں مسلمانوں میں ایک ایسا گروہ پیدا ہونا لازمی تھا جو ان مسائل پر یونانی فلسفہ کے ماتحت غور و فکر کر کے منطقی انداز پر اسلامی ماخذوں کی جدید تعبیر کرتا۔ ساتھ ہی قدامت پسند عنصر بھی تھا جو ان نئی تعبیرات کو پسند نہیں کرتا تھا۔ یہ کشمکش عباسی خلافت میں اپنے نقطۂ عروج کو پہنچ گئی اور اسلام میں علم کلام کی پیدائش کا باعث بنی۔ مامون رشید کے عہد میں جب کہ زیادہ تر یونانی علوم عربی زبان میں منتقل ہو چکے تھے معتزلہ اور اہلِ حدیث کی کشمکش کوئی ڈھکی چھپی چیز نہیں ہے۔ اس دور میں بہر حال اسلامی مآخذ کی جدید تعبیرات کی گئیں اور وہ بیشتر اسلام کا حصہ بنتی چلی گئیں۔ یہی کچھ اسلامی قانون کے سلسلہ میں ہوا۔ نئے نئے حالات اور نئی نئی ضروریات کے ماتحت فقہاء کو اسلامی اُصول کی نئی نئی تعبیرات کرنی پڑیں۔ یہاں بھی فقہائے اسلام میں تجدید پسند عنصر اور قدامت پسند عنصر میں برابر کشمکش ہوتی رہی۔ قدامت پسند عنصر ان نئی تعبیرات کو پسند نہیں کرتا تھا۔ اور تجدید پسند عنصر ان کا حامی تھا۔ قدامت پسند اہلِ حدیث کے نام سے متعارف تھا۔ اور تجدید پسند عنصر اہل الرائے کے نام سے مشہور ہوا۔

عقل کا مقام

خلافت عباسی کے دَور میں معتزلہ اور اہل حدیث یا اہل الرائے اور اہل حدیث کی اس کشمکش سے یہ سوال بھی سامنے آیا کہ اسلام میں عقل کا کیا مقام ہے اور اسلامی مآخذ کے مقابلہ میں ہم کہاں تک عقل سے کام لے سکتے ہیں ــــــ معتزلہ کا موقف یہ تھا کہ قرآن اور سنت ثابتہ کی پیروی بہر حال ضروری ہے۔ لیکن اخبار آحاد اور اجماع کے مقابلہ میں قیاس اور عقل سے کام لیا جا سکتا ہے۔ لیکن ان کے مقابلہ میں اہلِ حدیث کا موقف یہ تھا کہ عقل اور قیاس سے ہمیں کم سے کم کام لینا چاہئے۔ یعنی اس سے ہمیں صرف

دیں کام لینا چاہیے جہاں ہمیں نقل سے کوئی چیز نہ مل سکے یعنی خبر واحد اور اجماع سے اگر کوئی چیز مل جائے تو اسے عقل و قیاس پر ترجیح دی جائے گی*۔ اہلِ حدیث کی نمائندگی امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ جیسے حضرات کرتے تھے اور اہل الرائے کی نمائندگی امام ربیعۃ الرائےؒ۔ امام ابو حنیفہؒ اور ان کا مکتبِ فکر کرتا تھا۔ سنّت ثابتہ سے ان حضرات کی مراد وہ احادیث تھیں جو رسول اللہ صلعم سے بطور شہرت کے منقول ہوں یعنی جسے نقل کرنے والے ہر دور میں کم از کم تین تین آدمی ہوں۔

یہ کشمکش اپنے دور میں پورے شباب پر رہی لیکن آہستہ آہستہ اس میں بھی اعتدال آتا گیا اور اس دور میں اسلامی ماخذ کی جو نئی تعبیرات ہوئی تھیں ان کا صالح حصّہ آہستہ آہستہ مذہب کا حصّہ بنتا چلا گیا۔ اور اس طرح نئے نئے حالات اور نئے نئے تقاضوں میں اسلام برابر ارتقائی منازل طے کرتا رہا — قدامت پسند طبقہ کی مخالفت بقول علامہ اقبالؒ ایک سامی روک تھی جو دوسرے رجحانات کو بے راہ ہونے اور اعتدال کی حدود سے تجاوز کرنے سے باز رکھتی رہی۔ مگر یہ کشمکش کبھی بھی اسلام کے ارتقاء میں حارج نہیں بنی بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ تجدید پسندوں کو حدود کے اندر رکھ سکی اسلام کے ارتقاء میں ممد و معاون ہی ثابت ہوئی۔ چنانچہ اسلام کے ولندیزی مبصر پروفیسر ہرگرونجے (HURGRONJE) فرماتے ہیں کہ:-

> جب ہم اسلامی قانون کے نشو و نما کا مطالعہ بہ نگاہِ تاریخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلافات میں ایک دوسرے کو موردِ الزام ٹھہراتے، بلکہ انھیں ملحد قرار دیتے

* ان دونوں کے درمیان اہل الرائے کا طبقہ تھا۔

تھے، وہاں بھی حضرات اپنے پیش رووں کے اختلافات کو اس لئے سلجھانے کی کوشش کرتے تھے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد و یکجہتی پیدا ہو سکے۔ (تشکیل جدید الہیات اسلامیہ صفحہ ۲۵۲)

تجدید پسندی اور قدامت پسندی کی یہ کشمکش کچھ اسلام کے ساتھ ہی مخصوص نہیں ہے۔ ہر تمدن اور تہذیب اور ہر دین اور مذہب کی تاریخ میں اس قسم کی کشمکشیں دیکھی جا سکتی ہیں۔ یہ کشمکشیں انسانیت کو برابر آگے بڑھاتی آئی ہیں۔ کیونکہ ان کشمکشوں کے نتیجہ میں بالآخر جو اعتدال اور میانہ روی کی راہ پیدا ہوتی ہے وہ انسانیت کو کچھ آگے ہی بڑھانے کا باعث بنتی ہے۔ لہٰذا ہمیں نہ ان سے گھبرانے کی ضرورت ہے اور نہ متوحش ہونے کی۔ مگر یہ بات ہمیشہ ذہن میں رکھنی چاہیے کہ نہ تجدد پسندی کی ہر اپج صحیح ہوتی ہے اور نہ قدامت پسندی کی ہر لکیر حق ہوتی ہے۔ زمانہ ان کی تمام باتوں کو چھان پھوڑ کر ان کا اتنا حصہ ہی باقی رکھ چھوڑتا ہے جو انسانیت کی فطرت سے ہم آہنگ ہوتا ہے اور باقی چیزوں کو فنا کر دیتا ہے۔ قرآن کریم نے اپنی اس آیت جلیلہ میں غالباً اسی اصول کی طرف اشارہ فرمایا ہے جہاں فرمایا ہے کہ

كَذٰلِكَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ ۥ فَاَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاۗءً ۚ وَاَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْاَرْضِ (۱۳/۱۷)

(خدا حق و باطل کو اسی طرح ٹکراتا رہتا ہے۔ پھر جو چیزیں جھاگ کی طرح غیر منفعت بخش ہوتی ہیں وہ ضائع چلی جاتی ہیں لیکن جو چیزیں نوع انسانی کے لئے منفعت بخش ہوتی ہیں وہ زمین میں باقی رہ جاتی ہیں) اسلام اور مسلمانوں پر تاریخ میں بڑے سے بڑے وقت آئے ہیں لیکن ان دونوں میں اب بھی اتنی جان ہے

کہ وہ بے بنیاد اور غلط چیزوں کو ختم کرتے رہے ہیں اور ختم کر سکتے ہیں۔

بہر حال یہ سوال پہلی صدی ہجری ہی میں مسلمانوں کی توجہات کا مرکز بن گیا تھا کہ اسلام میں عقل کا کیا مقام ہے اور اسلامی مآخذ کے مقابلہ میں ہم کہاں تک عقل سے کام لے سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اسلامی مآخذ میں سے وہ کون کون سے مآخذ ہیں جو قیامت تک کے لئے غیر متبدل ہیں اور وہ کون سے مآخذ ہیں جن میں زمانہ کے اقتضاآت اور ضروریات کے ماتحت ترمیم یا تبدیلی کی جا سکتی ہے۔ تجدد پسند اور قدامت پسند حلقوں میں برابر یہ کشمکش جاری رہی۔ کبھی قدامت پسندوں کا پلہ بھاری ہو جاتا تھا اور کبھی تجدد پسندوں کا۔ ان میں وہ لوگ بھی تھے جو عقل و ادراک کی بے انتہا حمایت کرتے تھے مثلاً معتزلہ وغیرہ اور وہ بھی تھے جو عقل و ادراک کے نام سے چڑتے تھے مثلاً محدثین کا گروہ۔ مگر نہ آج معتزلہ باقی رہے جو عقل کو حدود فراموش حقوق دیتے تھے اور نہ وہ محدثین باقی رہے جو عقل کے نام سے ناک بھوں چڑھاتے تھے۔ البتہ ان کے باہمی اختلافات سے ایک معتدل راہ پیدا ہوئی اور اہل الرائے کے حلقہ نے احادیث کی طرف رجوع ہونا سیکھا اور محدثین کے حلقہ نے عقل و ادراک سے چڑنا چھوڑ دیا۔ چنانچہ اس کے بعد حنفیہ کا فقہی اسکول جو اہل الرائے کا نمائندہ تھا احادیث کی طرف جھکا اور اس کا سارا وقت اب اسی پر صرف ہونے لگا کہ وہ زیادہ سے زیادہ اپنے مسلک کو احادیث سے ثابت اور مدلل کر دیں۔ اور محدثین کو عقل و ادراک کی اہمیت کا احساس پیدا ہوا اور اس نے اپنے مسائل کو عقل اور قیاس سے ثابت کرنے کی ضرورت محسوس کر لی۔

اسلامی قانون کا ارتقاء

تاریخ شاہد ہے کہ اسلام ان تمام ادوار میں ارتقائی منازل سے گزرتا ہوا آگے بڑھتا رہا اور کسی دور میں بھی یہ شکل سامنے نہیں آئی کہ اب اسلام زمانہ کے ارتقائی حالات کا ساتھ دینے میں ناکام ہو گیا ہے۔ ہر دور میں زمانہ کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے مطابق اسلامی ماخذ کی نت نئی تعبیرات بھی ہوتی رہیں اور اسلام زمانہ کے ساتھ ساتھ برابر آگے بڑھتا رہا۔

علامہ صبحی محمصانی اپنی کتاب "فلسفۃ التشریع فی الاسلام" میں لکھتے ہیں کہ "مگر یہاں سوال یہ ہے کہ آیا قرآن و سنت کے کسی حکم میں اجتہاد، انسانی قانون سازی، رواج یا کسی اور طریقہ سے ترمیم جائز ہے یا نہیں ؟

اس سوال کا جواب بہت دقیق اور تفصیل طلب ہے۔ پس اگر قرآن و سنت کا کوئی حکم دین و عبادت کے متعلق ہے تو وہ اس وقت تک باقی رہے گا جبتک زمین زمین ہے اور آسمان آسمان ہے۔ (یعنی قیامت تک) کیونکہ اصول دین اور توحید و ایمان کے ضابطے حقیقی ہیں اور ناقابل تبدیلی۔ نیز ازلی و ابدی ہیں ان تمام ضابطوں میں نص کے حکم کی اطاعت لازمی ہے[1]۔ اور چونکہ دین ہر متنفس اور ہر اس شخص کے لئے جو روئے زمین پر کہیں پیدا ہوا ہو قیامت تک کے لئے ضروری ہے۔ چنانچہ اس پر زمان و مکان اور حالات کی تبدیلی کا کوئی اثر نہ ہوگا۔ اور دینی مسائل میں جو کچھ قرآن و سنت سے ثابت ہے وہ ہر زمانہ میں ہر جگہ اور ہر حال میں باقی رہے گا۔

---

[1] دیکھو موافقات ج۲ ص۳۰۵ و مابعد۔

لیکن قرآن و سنت کا جو حکم معاملات دنیاوی سے متعلق ہو[1] اس کے بارہ میں اصول یہ ہے کہ اس کا منشا و مفہوم اور اسکے اسباب و علل سمجھنے چاہئیں۔ جیسا کہ ہم مقاصد شریعت اور قانون سازی کے فلسفہ کی بحث میں بیان کر چکے ہیں۔ یہاں تک تو جمہور فقہاء آپس میں متفق ہیں مگر ان دنیاوی احکام کے بدلنے میں اختلاف ہے جو قرآن و سنت سے ثابت ہوں۔ پس بعض تو اسے ناجائز قرار دیتے ہیں اور بعض کے نزدیک کچھ صورتوں میں تبدیلی جائز ہے۔

مسئلہ مذکورہ میں فقہائے جمہور کی صحیح رائے یہ ہے کہ قرآن و سنت کے صریح حکم کی مخالفت کبھی جائز نہیں اور نہ ان کے نزدیک کوئی شرعی حکم حالات کے بدلنے سے بدلا جا سکتا ہے .... امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ امام شافعیؒ اور داؤد ظاہری وغیرہ کا یہی مذہب ہے[2] .... باوجود قول مذکورہ کے بعض خلفائے ائمہ اور فقہائے اسلام ایسے گذرے ہیں جنہوں نے بسبب بدل جانے یا اس رواج کے بدل جانے سے جس پر نص مبنی تھی یا ضرورت و مصلحت کے پیش نظر پوری نص یا بعض نص کے حکم کو تبدیل کیا ہے (اس کے بعد موصوف نے متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔ اس کے بعد فرماتے ہیں) جب کوئی شرعی حکم رسم و رواج پر مبنی ہو اور رسم و رواج بدل جائے تو کیا اس صورت میں شرعی حکم کا تبدیل کرنا جائز ہے؟ یا بالفاظ دیگر کیا اس حکم شرع کا تابع رہنا واجب ہے جو پرانے رسم و رواج پر مبنی تھا یا نئے رسم و رواج کے؟

---

[1] دیکھو کتاب الام ج ۷ ص ۲۷۰ و مستصفیٰ ج ۲ ص ۱۳۹ و اعلام الموقعین ج ۳ ص ۲۱۵ والاشباہ والنظائر لابن نجیم ص ۱۲۳ [2] دیکھو اعلام الموقعین ج ۲ ص ۲۳

مسئلہ مذکورہ میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک حکم شرع کا اتباع واجب ہے نہ کہ جدید رسم و رواج کا۔ لیکن بغداد کے قاضی القضاۃ ابو یوسف کی رائے ان کے خلاف ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں استحساناً حکم شرعی ترک کر دینا اور رواج کا اتباع کرنا ضروری ہے کیونکہ حکم شرعی کا مطمح نظر بھی رسم و رواج ہی تھا[1]۔ مجلۂ احکام عدلیہ نے اسی رائے کو اختیار کیا ہے اپنے اس صریح حکم کی رو سے جو دو ضابطوں میں بیان کیا گیا ہے استعمال النّاس حجۃ یجب العمل بھا و لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الازمان" یعنی لوگوں کا تعامل حجت ہے اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ زمانہ کے بدلنے سے احکام کا بدل جانا ایک ناقابل انکار حقیقت ہے" نیز اس قرارداد کی رو سے جو مجلہ کو مرتب کرنے والی کمیٹی نے صدر اعظم کے سامنے پیش کی تھی کہ انہ بتبدل الاعصار تتبدل المسائل التی یلزم بناؤھا علی العرف والعادۃ یعنی زمانہ کے بدل جانے سے وہ احکام بھی بدل جاتے ہیں جو رسم و رواج پر مبنی ہوں[2]۔ ....

امام شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس (متوفی ۶۸۴ھ) جو قرافی مصری کے نام سے مشہور ہیں۔ وہ اپنے زمانہ میں مصر میں مالکیوں کے سردار تھے[3]۔ .... جیسا کہ کتاب الاحکام[4] میں مذکور ہے۔ ایک دفعہ امام قرافی سے

---

[1] دیکھو فتح القدیر اور اس کا حاشیہ عنایت ص ۲۸۳/ج ۵ و موافقات ص ۲۸۳/ج ۲

[2] دیکھو دو دفعیں نمبر ۳۷، ۳۹ شرح علی حیدر دفعہ ۳۷

[3] حسن المحاضرۃ فی اخبار مصر والقاہرہ للسیوطی ص ۱۲۴/ج ۱

[4] مطبوعہ مطبع انوار مصر ۱۹۳۸ء ص ۶۸-۶۷ .

سوال کیا گیا کہ جب معاشرہ کے حالات بدل جائیں تو کیا وہ فتوے جو کتب فقہ میں مذکور ہیں بیکار ہو جائینگے اور جدید تقاضوں کے مطابق نئے فتوے دیئے جائیں گے یا یہ کہا جائے گا کہ ہم تو مقلد ہیں اور اہلیت اجتہاد نہ رکھنے کے باعث ہمیں یہ حق نہیں کہ کوئی نیا فتویٰ دے سکیں۔ لہذا ہم وہی فتویٰ دینگے جو ائمۂ مجتہدین سے منقول ہے۔

قرافی کا جواب یہ تھا۔ "چونکہ شرع کے تمام احکام اسباب و علل کے تابع ہیں اس لئے رسم و رواج بدلنے سے شرع کا حکم بھی بدل جائے گا۔ اور اس قسم کی تبدیلی مقلدین کا نیا اجتہاد نہ کہلائے گی کہ اس میں اہلیت اجتہاد کی شرط مقرر کی جائے بلکہ یہ تو ایسا قاعدہ ہے جس میں علماء نے متفقہ طور پر اجتہاد کیا ہے چنانچہ ہم بھی انھیں کا اتباع کرتے ہیں اور کوئی نئی چیز پیدا نہیں کرتے۔

مسئلہ جواب کا تعلق بلاشبہ اجتہادی مسائل سے ہے نہ کہ تغیر نصوص سے، لیکن جواب مذکور کے بعد ایک ضمیمہ علی الاطلاق وارد ہوا ہے جس کی عبارت یہ ہے جمیع ابواب الفقہ المحمولۃ علے العوائد اذا تغیرت العادۃ تغیرت الاحکام فی تلک الابواب۔ "یعنی فقہ کے وہ تمام مسائل جو اسباب و علل پر مبنی ہیں ان کے تمام احکام رسم و رواج بدل جانے سے تبدیل ہو جائیں گے"۔ اگر اس عبارت کو مطلق رکھا جائے تو اس میں بلا استثناء تمام احکام داخل ہونگے اور اس لحاظ سے یہ عبارت ابویوسف کے اس قول کے مطابق ہو جائیگی گزرا

امام نجم الدین ابو الربیع بن عبد القوی طوفی (متوفی ۷۱۶ھ) مذہب حنبلی کے مشہور علماء میں سے ہیں۔ نیز وہ ان ائمہ میں سے ہیں جنھوں نے

علی الاعلان مصلحت وقت کو نص و اجماع پر مقدم کیا ہے[۱]۔

امام مذکور نے حدیث "لا ضرر ولا ضرار" یعنی شریعت اسلامی کا مطمح نظر نقصان اٹھانا یا نقصان پہنچانا نہیں ہے کی تشریح کرتے ہوئے کہا ہے کہ جب مصلحت وقت کا نص اور اجماع سے مقابلہ ہو جائے تو مصلحت کو نص اور اجماع پر ترجیح دی جائے گی، اور نص و اجماع کو وقتی خصوصیت پر محمول کیا جائے گا۔

امام طوفی کا اصول مذکور امام مالک کے مصالح مرسلہ جیسا نہیں ہے بلکہ اس سے زیادہ وسیع ہے۔ اس اصول کا مفہوم یہ ہے کہ عبادات اور معتقدات تو ہر حیثیت سے نصوص و اجماع پر موقوف ہیں لیکن معاملات دنیوی مصالح عامہ سے وابستہ ہیں کیونکہ لوگوں کے سیاسی اور معاشرتی مسائل کی مصلحتوں کا معیار رسم ورواج اور استصواب عقلی ہے۔ پس جب ہمیں کسی دنیادی مسئلہ کا حکم شرع میں نہ ملے تو ہم مصلحت عامہ سے استصواب کر سکتے ہیں[۲]۔

بحث مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نجم الدین طوفی نے رسالہ مصالح مرسلہ میں حدیث "لا ضرر ولا ضرار" کا مطلب یہ بیان کیا ہے کہ گویا ہر صریح حکم کے بعد یہ کہا گیا ہے کہ "بشرطیکہ مصلحتِ وقت اس کے خلاف نہ ہو"۔

. . . .

احکام کی تبدیلی سے مراد خدانخواستہ نصوص کی تبدیلی نہیں ہے کیوں کہ

---

[۱] دیکھو مختصر طبقات الحنابلہ ص ۲۳ [۲] دیکھو کتاب یسر الاسلام و اصول التشریع العام تالیف محمد رشید رضا ص ۳۰۔ و مجلہ منار کی جلد نہم ص ۷۴۵ و ۷۴۶

نصوص مقدسہ کو کسی صورت میں ہاتھ لگانا جائز نہیں۔ بلکہ تغیر احکام سے متعدد ان نصوص کی مختلف تفسیر ہے جو ضرورت کے سبب سے یا شکل وعادات کے بدلنے سے لازم آئے۔

(فلسفۃ التشریع الاسلامی۔ مترجم مولوی محمد احمد رضوی)

ان تفصیلات سے ظاہر ہے کہ یہ سوال علماء و فقہاء کے سامنے ہر دور میں رہا ہے۔ امام ابو یوسف دوسری صدی ہجری کے حنفی مدرسۂ فکر کے مشہور امام ہیں اور امام قرانی ساتویں صدی ہجری کے مالکی مکتب کے مشہور امام طوفی آٹھویں صدی ہجری کے حنبلی مکتب فکر کے مشہور امام ہیں۔ انھوں نے کس وضاحت کے ساتھ تبدیلیٔ حالات کے ساتھ تبدیلیٔ احکام کی حمایت فرمائی ہے۔

علاوہ ازیں علامہ ابن القیم جوزی کا یہ ارشاد بھی پیش نظر ہے کہ شریعت کی بنیاد حکمتوں اور لوگوں کی دنیاوی و اُخروی فلاح وبہبود پر ہے۔ اور شرع کل کی کل انصاف ہے۔ سراسر رحمت و حکمت ہے۔ پس جس مسئلہ میں انصاف کے بجائے ظلم ہو، رحمت کے بجائے زحمت ہو، فائدہ کے بجائے نقصان ہو اور عقل کے بجائے بے عقلی ہو وہ شریعت کا مسئلہ نہیں اگرچہ اسے بذریعہ تاویل شرع میں داخل کر لیا گیا ہو۔ پس شریعت خدا کے بندوں میں اس کا انصاف ہے اور اس کی مخلوق میں اس کی رحمت ہے .... اسی سے زندگی ہے، غذا ہے، دوا ہے، نور ہے، شفا ہے اور حفاظت ہے۔ زندگی کی ہر بھلائی شریعت سے وابستہ ہے اور زندگی کے ہر نقصان

کا سبب ترک شریعت ہے .... چنانچہ جو شریعت خدا نے، اپنے رسول پر نازل فرمائی ہے وہ عالم کا ستون ہے اور دنیا و آخرت کے تمام حلقہ ہائے فلاح و بہبود کا مرکز ہے۔ (اعلام الموقعین جلد ۳)

نیز آگے چل کر لکھتے ہیں۔

احکام کی تبدیلی اور اختلاف زمان، مکان، احوال، نیت اور عادات انسانی کے اختلاف کے ساتھ وابستہ ہے ....

...... معاشرۂ انسانی اور قانون کا باہمی رشتہ نہ ملنے کے باعث لوگوں میں ایک غلط فہمی پیدا ہو گئی ہے جس نے شریعت اسلامی کا دائرہ بالکل محدود کر دیا ہے حالانکہ وہ یہ نہیں سمجھتے کہ جس شریعت میں مصالح انسانی کا لحاظ رکھا گیا ہو اس میں ایسی تنگ نظریوں کی گنجائش نہیں ہے (ایضاً اعلام الموقعین بحث مذکور)

نیز علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں کہ:-

دُنیا کے حالات اور اقوام عالم کی عادات ہمیشہ ایک حالت پر باقی نہیں رہتیں۔ دُنیا تغیرات زمانہ اور انقلابات احوال کا نام ہے۔ اور جس طرح یہ تبدیلیاں افراد، ساعات اور شہروں میں ہوتی ہیں اسی طرح دنیا کے تمام گوشوں، تمام زمانوں اور تمام حکومتوں میں واقع ہوتی ہیں۔ خدا کا یہی طریقہ ہے جو اس کے بندوں میں ہمیشہ سے جاری ہے۔

(مقدمہ ابن خلدون صفحہ ۳۱)

خلافت عثمانیہ کے آخری دور میں ترکی حکومت کی طرف سے قائم شدہ علماء کی ایک کمیٹی نے "مجلۃ الاحکام العدلیہ" کے نام سے خلافت عثمانیہ کے لئے جو فقہی دستاویز اور دستورالعمل پیش کیا تھا اس کی دفعہ ۳۹ میں نقل کیا گیا ہے کہ — لا ینکر تغیر الاحکام بتغیر الزمان یعنی یہ

ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ زمانہ بدلنے سے احکام بھی بدل جاتے ہیں۔ اسی قاعدہ کی تکمیل کے لئے یہ الفاظ اور اضافہ کر دینا چاہئیں و بتغیر الامکنۃ والاحوال یعنی تغیر مکان اور تغیر حالات سے بھی احکام بدل جاتے ہیں۔ جیسا کہ فقہاء نے اس کی تصریح کی ہے (دفعہ ۳۹ مجلۃ الاحکام)

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جہاں ہر دور میں زمانہ کے جدید تقاضوں اور نئے حالات کے مطابق اسلامی ماٰخذ کی جدید تعبیر اور آزادئ اجتہاد کیلئے زور دیا جاتا رہا وہیں قدامت پسند طبقہ کی طرف سے اس کی مخالفتیں بھی ہوتی رہیں۔ اور دونوں طبقوں میں یہ کشمکش برابر جاری رہی۔ لیکن دیکھنا یہ ہے کہ اس کشمکش کے نتیجہ میں کیا ہمیشہ قدامت پسندوں ہی کو کامیابی ہوئی اور وہ اسلام کا قدم آگے بڑھنے سے روکنے میں کامیاب ہو گئے؟ کیا اسلام بجائے آگے بڑھنے کے پیچھے کی طرف لوٹ گیا؟ کیا وہ کسی وقت ارتقائے انسانیت کا ساتھ دینے میں ناکام ثابت ہوا؟ اس کا جواب یقیناً اثبات میں نہیں دیا جا سکتا۔

اس ساری تفصیل سے آپ نے سمجھ لیا ہو گا کہ یہ سوال شروع سے

ہمارے علماء کے سامنے رہا ہے کہ اسلام میں عقل کا کیا مقام ہے اور اسلامی مآخذ کے مقابلہ میں ہم کہاں تک عقل سے کام لے سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر اسلامی مآخذ میں سے وہ کون کون سے مآخذ ہیں جو قیامت تک کے لئے غیر متبدل ہیں اور وہ کون سے مآخذ ہیں جن میں زمانہ کے اقتضاآت اور ضروریات کے ماتحت ترمیم یا تبدیلی کی جا سکتی ہے اور اپنی جدید قوت اجتہادیہ سے کام لیکر نئے حالات میں نئے فیصلے کئے جا سکتے ہیں۔

عملی کشمکش یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ یہ کشمکش صرف علمی میدان ہی میں نہیں تھی بلکہ عملی میدان میں یہ کشمکش اس سے کہیں زیادہ شدید تھی۔ آپ کو معلوم ہے کہ اسلام عرب کی سرزمین سے شروع ہوا اور اس نے عرب معاشرہ کی ہر چیز کو ختم نہیں کر دیا۔ اس نے عربوں کی تہذیبی تمدنی، اقتصادی، معاشی اور معاشرتی چیزوں میں صرف اتنی اصلاح ہی ضروری سمجھی کہ ان کا مزاج اسلام کے مزاج سے قریب تر ہو جائے۔ جو چیزیں بالکلیہ اسلام کے مزاج کے خلاف تھیں ان کو البتہ ختم کر دیا گیا۔ اسلام جب عرب کی سرزمین سے نکل کر عراق، ایران، شام، مصر اور دیگر دور دراز علاقوں تک پہنچا تو وہاں بھی اسلام نے ان قوموں کے تہذیبی، تمدنی، اقتصادی، معاشی، اور معاشرتی ڈھانچوں کو یکسر تبدیل نہیں کر دیا بلکہ وہاں بھی اس نے صرف یہ دیکھا کہ کون کون سی چیزیں اسلامی مزاج سے مطابقت کھاتی ہیں کہ ان میں اصلاح کر کے انھیں اپنا لیا جائے اور کون کون سی چیزیں اسلامی مزاج کے منافی ہیں کہ ان کو ختم کر دیا جائے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام کے زیر اثر آنے والی قومیں

عربوں کے مقابلہ میں تہذیب و تمدن اقتصاد و معاشرت کے اعتبار سے کہیں زیادہ سرمایہ دار تھیں ۔ اسلام کی اس روادارانہ پالیسی کی وجہ سے عربوں کا تہذیب و تمدن اور اقتصاد و معاشرت بھی کافی سرمایہ دار ہوتا چلا گیا اور صدیوں تک داد و ستد کے اس عمل سے اسلامی تہذیب و تمدن اور اقتصاد و معاشرت نے نت نئے چولے بدلے اور وہ برابر ارتقائی مدارج طے کرتا رہا ۔ مگر تیرھویں صدی عیسوی میں خلافت عباسیہ کی تباہی و بربادی سے بھی پہلے ہی اسلام اور مسلمان سیاسی اقتدار سے محروم ہو چکے تھے ۔ خلافت برائے نام تبرک کے طور پر باقی رہ گئی تھی ۔ داد و ستد کا یہ سلسلہ تو برابر جاری رہا مگر اصلاح و درستگی کا سلسلہ ختم ہو گیا ۔ اب وہ چیز باقی نہیں رہی کہ نئی چیزوں کو اسلام کے مزاج سے قریب تر بنا کر قبول کیا جائے یا ان چیزوں کو جو اسلام کے مزاج کے منافی تھیں بالکلیہ ختم کر دیا جائے ۔ اسلام اور مسلمانوں میں اس طرح بہت سی چیزیں بھی داخل ہو گئیں جو اسلام کے مزاج کے منافی تھیں جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ بت پرست اور توہم پرست قوموں کی بہت سی جہالتیں اور توہم پرستیاں مسلمانوں میں پھیلتی چلی گئیں اور آہستہ آہستہ یہ غلاظتیں اور کثافتیں اصل سرچشموں تک بھی پہنچ گئیں ۔

رسول اللہ صلعم کی عقیدتمندی

ان میں سب سے زیادہ اہمیت ان چیزوں کو حاصل ہے جو حضور اکرم صلعم کی ذات گرامی سے متعلق عقیدتمندی کے مظاہرہ کی صورت میں نظر آتی ہیں ۔ تمام انبیاے کرام کے ساتھ یہی کچھ پیش آیا ہے کہ جب انھوں نے اپنی قوموں کو دعوت دی تو ان کی قوموں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ ایک ہم جیسا ہی انسان خدا کا رسول اور پیغمبر کیسے

ہو سکتا ہے۔ چنانچہ سورۂ تغابن میں ہے کہ

ذٰلِكَ بِاَنَّهٗ كَانَتْ تَّاْتِيْهِمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنٰتِ فَقَالُوْٓا اَبَشَرٌ يَّهْدُوْنَنَا (۶۴)

بات یہ ہے کہ لوگوں کے پاس ان کے رسول واضح نشانیاں لے لے کر آتے تھے مگر وہ یہی کہتے تھے کہ کیا انسان ہماری راہنمائی کرینگے؟

ہمارے حضور اکرم صلعم کے ساتھ بھی یہی کچھ آپ کی حیات طیبہ میں پیش آیا کہ کفار یہ اعتراض کیا کرتے تھے۔

وَقَالُوْا مَالِ هٰذَا الرَّسُوْلِ يَاْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِيْ فِي الْاَسْوَاقِ ۙ لَوْلَآ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُوْنَ مَعَهٗ نَذِيْرًا ۙ (۲۵)

اور وہ لوگ کہتے ہیں کہ اس رسول کو کیا ہو اوہ کھانا بھی کھاتا ہے اور بازاروں میں گھومتا ہے۔ اس کے ساتھ کوئی فرشتہ کیوں نہ اتارا گیا جو اس کے ساتھ لوگوں کو (ان کے اعمال کے نتائج سے) ڈراتا۔

لوگوں کے اذہان میں رسولوں اور پیغمبروں کے متعلق طرح طرح کی اعجوبہ پسندیاں اور توہم پرستیاں وابستہ ہوا کرتی تھیں۔ وہ انہیں مافوق البشر دیکھنا چاہتے تھے۔ قرآن نے بار بار اس غلط توہم پرستی کی تردید فرمائی اور رسولوں کی زبان سے کہلوایا

قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوْحٰٓى اِلَيَّ (۱۸/۱۱۰ × ۴۱/۶)

اے پیغمبر اسلام کہدو کہ میں تمہاری ہی طرح کا انسان ہوں، مجھ پر خدا کی طرف سے وحی آتی ہے۔

مگر انسانوں کی اعجوبہ پسندی مسلمان ہو جانے کے بعد بھی اس حقیقت کو تسلیم

کرنے میں آج بھی حارج ہو رہی ہے۔ لوگوں کی سمجھ میں یہ بات آج بھی نہیں آتی کہ ایک ہم جیسا انسان خدا کا رسول اور پیغمبر کیسے ہو سکتا ہے۔ چنانچہ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ صلعم کو علم غیب حاصل تھا۔ کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ ان کا سایہ ہی نہیں تھا۔ کبھی کہا جاتا ہے کہ وہ نور سے پیدا ہوئے تھے جبکہ باقی تمام انسان خاک سے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کو موت نہیں آئی وہ اپنی قبر مبارک میں آج بھی زندہ ہیں ان کے پسینہ میں عطر کی خوشبو ہوا کرتی تھی۔ وغیرہ وغیرہ۔ غرضیکہ مختلف طریقوں سے اپنے اس جذبہ کی تسکین کی جاتی ہے جو ان کی اعجوبہ پسندی نے ان کے لئے خوشنما بنا رکھا ہے۔

بات یہ ہے کہ ان لوگوں کی ذہنی سطح ابھی اتنی بلند نہیں ہوئی کہ وہ انسانیت کے مقام کو سمجھ سکیں۔ انہیں یہ معلوم ہی نہیں کہ خدا کے بعد کائنات میں سب سے بلند ترین ہستی محض انسان ہی کی ہے۔ اور پھر انسانِ کامل تو درحقیقت خدا کی تمام صفات کمال کا، "چھوٹے پیمانہ پر" ایک نمونہ ہوتا ہے اس لئے اس کا مرتبہ تو بجز اس کے کہ یہ کہا جائے۔

بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر

عقیدت اولیاء اللہ

اور کسی طرح بیان ہی نہیں ہو سکتا۔ ان لوگوں کی یہ اعجوبہ پسندی اور توہم پرستی یہیں ختم نہیں ہو جاتی بلکہ وہ اولیائے کرام اور بزرگانِ ملت کے متعلق بھی اسی قسم کے عقیدے رکھتے ہیں کہ انھیں مافوق الفطرت اختیارات حاصل تھے۔ وہ بے اولادوں کو اولاد دیا کرتے تھے اور بے روزگاروں کو روزگار عطا کر دیا کرتے تھے۔ ان کی رضامندی سے آدمی

جنّت کا مستحق ہو جاتا ہے اور ان کی ناراضگی سے اس کا ٹھکانا جہنم بن جاتی ہے
ان کے یہ تمام اختیارات ان کی زندگی کے ساتھ ہی مخصوص نہیں تھے بلکہ مرنے کے
بعد بھی ان کے یہ اختیارات باقی رہتے ہیں بلکہ وسیع تر ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ لوگ
ان اولیائے کرام کی زندگیوں میں تو ان کی نافرمانیاں کرتے رہتے ہیں۔ انھیں طرح
طرح سے ایذائیں دیتے رہتے ہیں اور ان کے مرجانے کے بعد ان کی قبروں کے مجاور
بن کر بیٹھ جاتے ہیں اور پھر انھیں جو کچھ بھی لینا ہوتا ہے انہی کی چوکھٹ سے حاصل
کرتے ہیں۔ چنانچہ ان کے مزارات پر چڑھاوے چڑھائے جاتے ہیں اور ان سے
اپنی مرادیں مانگی جاتی ہیں اور وہ سب کچھ کیا جاتا ہے جو بت پرست قومیں
اپنے بتوں کے استھانوں پر کرتی ہیں۔

عوام کی ذہنی سطح تو جہالت اور توہم پرستیوں کی وجہ سے چونکہ نہایت
ہی پست ہوتی ہے اس لئے وہ نیک نیتی سے ان باتوں پر یقین رکھتے ہیں۔
لیکن ظاہر ہے کہ ان تمام علماء و فضلاء کی ذہنی سطح تو اسقدر پست نہیں ہو سکتی لہٰذا
انھیں اس امر میں معذور تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ لوگوں کو اس جہالت اور توہم
پرستی میں پختہ سے پختہ تر کرنے کا کردار کیسے ادا کرتے ہیں۔ بجز اس کے اور کیا کہا
جاسکتا ہے کہ ان کے معاشی مفادات انھیں اس جہالت اور توہم پرستی کو دور
کرنے سے مانع آتے ہیں۔

یہ تمام جہالتیں اور توہم پرستیاں مسلمانوں میں بت پرست قوموں سے آئیں
جن کے راستہ سے اسلام وہاں تک پہنچا تھا یا جن لوگوں نے وہاں اسے اپنایا
تھا۔ چونکہ اسلام اپنے سیاسی اقتدار سے محروم ہو چکا تھا اس لئے یہ جہالتیں اور

حاقتیں ان قوموں سے خود مسلمانوں تک میں سرایت کرتی چلی گئیں۔
عملی میدان میں تو یہ کچھ ہو رہا تھا۔ علمی میدان میں بھی ایک طرح کا نہایت ہی شدید جمود طاری تھا۔ قرآن و سنت سے مسلمانوں ہی کا نہیں بلکہ علما و فضلا تک کا رشتہ ٹوٹ چکا تھا۔ کورانہ تقلید کا دور دورہ تھا۔ قرآن و مستند حدیث کا نام لینے والا کوئی نہیں تھا مسائل و معاملات میں فقہ کی سند آخری سند تسلیم کی جاتی تھی۔ سب سے بڑی سند یہی تھی کہ کسی مسئلہ میں فقہ کی کسی کتاب کا حوالہ دیدیا جائے۔ اجتہاد کرنا تو درکنار تحقیق و تدقیق اور کسی فقہی مسئلہ کے خلاف لب کشائی کرنا بھی شدید ترین جرم تھا۔ برصغیر ہند و پاکستان ہی میں نہیں بلکہ تقریباً پورے عالم اسلام میں حالات کچھ اسی قسم کے تھے۔

تیرھویں صدی عیسوی میں خلافت عباسیہ کا بالکلیہ خاتمہ ہو جانے کے بعد جبکہ مسلمان اپنی سیاسی مرکزیت سے پوری طرح محروم ہو چکے تھے اور اس حیثیت سے مکمل انتشار کا شکار ہو چکے تھے۔ اس وقت علماء نے مسلمانوں کی روایات اور ظاہری مراسم پر سختی کے ساتھ زور دینا ضروری سمجھا اور غور و فکر اور تحقیق و تدقیق کے دروازے مصلحتاً بند کر دیئے تاکہ سیاسی انتشار کے ساتھ ساتھ علمی اور مذہبی انتشار بھی پیدا نہ ہو جائے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ اس وقت ایسا کرنا انتہائی ضروری تھا۔ اس قسم کے حالات ہر قوم کو پیش آتے ہیں اور حالات کے مطابق مناسب فیصلے کر لینا انتہائی ضروری ہوتا ہے۔ اگر کوئی قوم زمانہ کے چیلنج کو قبول نہ کر سکے اور نئے حالات کے مطابق نئے نئے فیصلے نہ کرے تو وہ قوم صفحہ ہستی پر زیادہ دیر تک باقی نہیں رہ سکتی۔ اگر تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی کے علماء اپنے وقت کے حالات

کو سمجھ کر اجتہاد و تحقیق پر پابندی عائد نہ کرتے اور آزادیٔ فکر و نظر کو اسی طرح بحال رکھتے جیسا کہ اس وقت تک بحال چلی آرہی تھی تو علمی اور مذہبی میدان میں جو انتشار اور ابتری پیدا ہوئی ہم آج اس کا تصور بھی نہیں کر سکتے۔

فکر پر پابندیاں بہر حال علمی اور فقہی میدان پر تیرھویں اور چودھویں صدی عیسوی میں جو پابندیاں عائد کر دی گئی تھیں ان کا ایک نتیجہ یہ بھی نکلا کہ مسلمان ذہنی اعتبار سے نہایت ہی پستی میں جا گرے۔ نہ سیاسی طور پر انہیں اس کے بعد ابھرنا نصیب ہوا اور نہ علمی اور فکری طور پر وہ آگے بڑھ سکے۔ چار سو سال تک مسلمان اسی جمود کی حالت میں گرفتار رہا اور ان حالات ہی کا قدرتی نتیجہ تھا کہ علمی طور پر ان میں اور بُت پرست اقوام میں کوئی فرق باقی نہیں رہ گیا تھا اور ذہنی اور فکری طور پر ان کی تمام صلاحیتیں کُند بلکہ شل ہو چکی تھیں۔ یہ حالات پورے عالم اسلام پر طاری تھے بلکہ برصغیر ہند و پاک کے حالات اور بھی بدتر تھے کیونکہ یہاں جو قومیں اسلام کے دامن میں پناہ لے رہی تھیں یا جن سے مسلمانوں کو سابقہ پڑ رہا تھا وہ بت پرستی اور شرک میں بھی پست ترین سطح پر تھیں۔ پھر یہاں کی مسلمان حکومتوں کو اسلام اور مسلمانوں کی برتری سے زیادہ اپنے اقتدار و استحکام سے غرض تھی۔ اس لئے وہ اسلامی مزاج کے مطابق اصلاح اور درستگی کی طرف مطلقاً کوئی توجہ نہیں دیتی تھیں۔

باب سوم ۔ نشاۃ ثانیہ

مجدد الف ثانیؒ سولھویں صدی کے اواخر اور سترھویں صدی عیسوی کے اوائل میں اس علمی اور عملی پستی اور جمود کا ردِّ عمل برصغیر ہند و پاک میں حضرت مجدد الف ثانیؒ کی صورت میں ظاہر ہوا۔ مگر حضرت مجدد صاحبؒ کی

قیمتی زندگی کا بہت بڑا حصہ ان علمی خرافات کے خلاف جہاد کرنے ہی میں صرف ہو گیا جن کا بیج مغلیہ سلطنت کے ایک تاجدار یعنی اکبر اعظم نے برِ صغیر کی سرزمین میں بو دیا تھا۔ وہ عوام کی علمی اور فکری سطح کو بلند کرنے کے لئے کچھ زیادہ وقت نہیں نکال سکے۔ لیکن حضرت مجدد الف ثانیؒ کی خدمات صرف علمی میدان میں بھی اتنی اہم ہیں کہ ان سے صرف نظر کر لینا ممکن نہیں ہے۔ مگر ایک آدمی کسی انقلاب کو اپنی زندگی ہی میں مکمل نہیں کر لیا کرتا۔ ایک آدمی کسی انقلاب کی بنیاد رکھ سکتا ہے۔ اگر قدرت کی طرف سے اسے ایسے کارکن میسر آ جائیں جو اس کے مشن کو آگے بڑھا سکیں تو اس کا لایا ہوا انقلاب برگ و بار بھی لے آتا ہے۔ ورنہ مضمحل ہو کر ختم ہو جاتا ہے۔

ہمیں تسلیم کر لینا چاہیے کہ حضرت مجدد الف ثانیؒ کے بعد برِ صغیر میں کوئی ایسی ہستی فوراً علمی اور فکری اُفق پر نمودار نہیں ہو سکی جو ان کے کام کو آگے بڑھا سکتی اور نہ ہی اس کا پتہ چلتا ہے کہ اس دور میں باقی عالمِ اسلام کی فضا میں بھی کوئی ارتعاش پیدا ہوا تھا یا نہیں۔ حضرت مجدد صاحبؒ کی تحریک چونکہ اپنے ابتدائی مراحل میں زیادہ تر مقامی نوعیت ہی کی تھی اس لئے ہمیں کوئی تعجب نہیں ہونا چاہئے۔ اگر ہمیں اسکے گہرے اثرات دیگر ممالکِ اسلامیہ میں کہیں نظر نہیں آتے۔ ہمارا خیال یہی ہے کہ دیگر اسلامی ممالک پر اس تحریک نے کوئی گہرے اثرات مرتب نہیں کئے۔

شاہ ولی اللہ اور محمد بن عبدالوہاب

البتہ عالمِ اسلام کے لئے اٹھارھویں صدی مژدۂ نو لے کر آئی اور پورے عالمِ اسلام میں

بیداری کے آثار نمایاں ہونے شروع ہو گئے۔ اس روشنی اور بیداری میں یقیناً ان خدمات کا بھی حصہ تھا جو حضرت مجدد الف ثانیؒ نے ایک صدی پیشتر برصغیر ہند و پاکستان میں انجام دی تھیں سنہ۱۷۰۳ء میں دہلی میں حضرت شاہ ولی اللہؒ اور ٹھیک اسی وقت اسی سنہ میں عرب میں محمد بن عبدالوہابؒ پیدا ہوئے

یہ دونوں حضرات ایک ہی وقت میں پیدا ہوئے مگر قدرت نے ان کی طبیعتوں کے رجحانات میں بڑا فرق رکھا تھا۔ شاہ ولی اللہؒ کی طبیعت فکری اور ذہنی بالیدگیوں کا گہوارہ تھی اور محمد بن عبدالوہابؒ کی طبیعت علمی اور فکری جدو جہد کے ساتھ ساتھ مجاہدانہ عملی سرگرمیوں آئینہ دار بھی تھی۔ چنانچہ یوں تو شاہ ولی اللہؒ اور محمد بن عبدالوہابؒ دونوں نے ذہنی جمود اور اندھی تقلید، نیز مشرکانہ اور توہم پرستانہ بداعمالیوں کے خلاف علم جہاد بلند کیا۔ مگر ان دونوں حضرات کی طبیعتوں کا فرق رنگ لائے بغیر نہیں رہا۔ یہ فرق آج بھی دونوں خطوں میں بآسانی دیکھا جا سکتا ہے۔ برصغیر کے مسلمان ذہنی اور فکری اعتبار سے عرب ممالک کے مسلمانوں سے بہت آگے ہیں اور اسلام کے فلسفۂ اجتماعیت و اخوت کو بہتر طریقے پہ سمجھنے کی اہلیت رکھتے ہیں جبکہ عرب ممالک آج تک بھی عرب نیشنلزم کی دلدل سے نہیں نکل سکے۔ لیکن عملی اعتبار سے عرب ممالک میں قبر پرستی، پیر پرستی اور دیگر توہم پرستیوں کا زور ایک حد تک ٹوٹ چکا ہے جبکہ برصغیر کے مسلمان ان جہالتوں سے آج تک نجات نہیں پا سکے۔

میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ محمد بن عبدالوہابؒ نے علمی اور فکری جمود

"محمد بن عبدالوہاب نجدی" کے متعلق علامہ اقبال کی رائے ۱۹۲۶ء اور ۱۹۲۷ء کے خطوط ملاحظہ فرمائیں

کے خلاف کچھ نہیں کیا یا شاہ ولی اللہ مرحوم نے توہم پرستانہ رسوم کے خلاف کوئی آواز نہیں اٹھائی بلکہ میرا مطلب صرف یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات اپنے طبعی میلانات کے ماتحت اپنی تحریکات کو خاص حدود میں ہی کامیاب بنا سکے۔

شاہ ولی اللہؒ مرحوم نے ذہنی جمود کو توڑا۔ تقلید جامد کے خلاف جہاد کیا اور مذہب میں غور و فکر اور تحقیق و تدقیق کی بنیاد ڈالی۔ انھوں نے عقل و نقل میں ہم آہنگی پیدا کی اور اسلامی مسائل و احکام کو فلسفیانہ انداز پر حل کیا۔ ان کے مصالح و حکم پر غور کیا۔ ان کے منشا اور غایت کا کھوج لگایا۔ اور اس طرح ان احکام کو عقلی استحکام عطا کیا۔ فقہ حنفی کا تفصیلی جائزہ لیا، اور جہاں جہاں انھیں خامی نظر آئی ان پر بے لاگ تنقید کی۔ عوام کی توہم پرستیوں کی بھی گرفت کی جو بسا اوقات شرک اور قبر پرستی تک پہنچ جاتی تھیں۔

ادلۂ شرعیہ کا مقام

شاہ ولی اللہؒ کی ان تمام قابل قدر مساعی کے علاوہ ان کی سب سے بڑی خدمت وہ ہے جو انھوں نے ادلۂ شرعیہ کا صحیح مقام متعین فرمانے کے سلسلہ میں انجام دی عموماً فقہا کے ہاں قرآن۔ حدیث۔ قیاس۔ اجماع۔ چاروں کو احکام کا مستقل ماخذ تسلیم کیا جاتا تھا۔ شاہ صاحبؒ نے بتایا کہ اصل ماخذ صرف قرآن کریم ہے۔ حدیث قیاس۔ اور اجماع قرآن کریم ہی سے ماخوذ اور مستنبط ہیں۔ اور ہر ایک کا اپنا اپنا مقام کیا ہے۔ علامہ اقبال مرحوم نے اپنے خطبات میں لکھا ہے کہ

"شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے۔ ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کہتے

ہیں کہ انبیاء کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اُسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اُصول ہیں۔ اُس پر نہ تو مختلف قوموں کے لئے مختلف اُصول نازل کئے جائیں گے۔ نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کے لئے الگ الگ اُصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے تمہید کا کام لیتا ہے۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انہی اُصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوعِ انسانی کی حیاتِ اجتماعیہ میں کارفرما ہیں۔ پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔"

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ (ص ۲۶۵)

شاہ صاحب نے اپنے اس اقتباس میں سنت کی صحیح حیثیت واضح کر دی ہے جس سے بڑی پیچیدگیاں حل ہو جاتی ہیں۔

شاہ صاحب کے قول کی تشریح

مگر آگے بڑھنے سے پہلے حضرت شاہ ولی اللہؒ کے اس قول کی تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے کہ ایک نبی جو عالمگیر اصول لیکر آیا ہو وہ ان اُصولوں کو ایسے پیکر ہی عطا کرتا ہے جو اس قوم کے مخصوص عادات اور احوال و ظروف پر چسپاں ہو سکیں جو اس کی اولین مخاطب

ہوتی ہے۔

• جہاں تک میں سمجھ سکا ہوں شاہ صاحب کا مطلب یہ ہے کہ اصل دستور اساسی تو قرآن کریم ہے۔ لیکن قرآن کریم کے اُصول و احکام کو جب عملی شکل دی جاتی ہے تو اس عملی تشکیل میں ایک نبی ظاہر ہے، اس قوم کے احوال و ظروف اور رسوم و عادات کو ضرور ملحوظ رکھتا ہے جو اس کی اولین مخاطب ہوتی ہے چنانچہ اگر آج یہ پتہ لگایا جاسکے کہ احادیث سے ثابت شدہ احکام میں قوم عرب کے احوال و ظروف اور رسوم و عادات کا کتنا حصہ شامل ہے تو اس حصّہ کو جس کا تعلق عربوں کے احوال و ظروف یا عادات و رسوم سے ہے پوری دُنیا کے لیے شریعت نہیں بنایا جاسکتا۔ مثال کے طور پر ہمیں معلوم ہے کہ عربوں میں نکاح اور شادی کے متعدد طریقے رائج تھے۔ ان طریقوں میں سے ایک طریقہ کو آپ نے پسند فرما کر باقی رکھا اور باقی طریقوں کو ختم کر دیا۔ جو طریقہ باقی رکھا گیا وہ یہ تھا کہ دولہا شام کے وقت دُلہن کے مکان پر دولہا بارات لیکر جاتا اور علی رؤس الاشہاد دُلہن کا ایک وکیل اور دولہا بذات خود محفل نکاح میں ایجاب و قبول کرتا اور ایجاب و قبول سے پہلے عربوں کے رواج کے مطابق عربی زبان میں ایک خطبہ پڑھا جاتا تھا اور ایجاب و قبول کے بعد حاضرین میں چھوہارے یا کھجوریں تقسیم کر دی جاتی تھیں۔ شادی کے اگلے روز دولہا کی طرف سے ولیمہ کی دعوت ہوا کرتی تھی۔ وغیرہ وغیرہ۔

اس میں اتنی بات تو قانون کی روح سے تعلق رکھتی ہے کہ علی رؤس الاشہاد دولہا اور دلہن کی طرف سے اصالۃً یا وکالۃً ایجاب و قبول ہونا چاہیئے اور باقی

باتیں یعنی دولہا کا دلہن کے مکان پر باجات لیکر جانا اور یہ بارات شام کو لیکر جانا، ایجاب وقبول سے پہلے عربی کا ایک خطبہ پڑھا جانا۔ ایجاب وقبول کے بعد چھوہارے یا کھجوریں حاضرین میں تقسیم کرنا اور اگلے دن دولہا کی طرف سے ولیمہ کی دعوت ہونا یہ تمام امور عربوں کے اس عہد کے رسم ورواج اور احوال وظروف سے تعلق رکھتے ہیں۔ لہٰذا اتنی ہی بات شریعت ہوگی جس کا تعلق قانون کی روح سے ہے یعنی علی رؤس الاشہاد دولہا اور دلہن کی طرف سے اصالۃً یا وکالۃً ایجاب وقبول ہونا اور باقی اُمور کو شریعت نہیں کہا جائیگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جائیگا، یہ تمام باتیں اس زمانہ میں رائج تھیں، جبکہ قرآن نازل ہوا تھا اور رسول اللہ صلعم اور آپ کے صحابہ ان اُمور کو کیا کرتے تھے۔ لہٰذا اگر ان کا لحاظ رکھا جائے تو بہتر ہے ورنہ اگر میاں اور بیوی شاہدوں کے سامنے ایجاب وقبول کرلیں اور باقی کوئی بات نہ کریں۔ نہ عربی کا خطبہ پڑھیں نہ چھوہارے تقسیم کریں نہ ولیمہ کریں۔ نہ بارات لیکر جائیں تو نکاح ہو جائیگا۔

اور یہ حقیقت ہے کہ جہاں تک ان امور کا پتہ لگ سکا ہے حضرات فقہاء نے ان کا کھوج لگایا ہے اور ایسی باتوں کو الگ کر دیا ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ ایک نبی جو عالمگیر اُصول لیکر آیا تھا وہ ان اصول کو یہ عملی پیکر کس طرح عطا کرتا تھا۔ تو اس کے متعلق حضرت شاہ ولی اللہؒ نے "خیر کثیر" اور "ازالۃ الخفار" میں تفصیل سے بحث فرمائی۔

وحی کی عملی تشکیل کی دو صورتیں

جس کا حاصل یہ ہے کہ رسول کی طرف سے اس عملی تشکیل کی دو صورتیں ہوتی تھیں۔ "خیر کثیر" میں شاہ صاحبؒ

فرماتے ہیں:

ومن علوم الحدیث تفسیر القرآن
والاستنباط منہ وھو اعظم
العلوم ودستورہ علیک کما قال
امر اللہ سبحانہ باشیاء مطلقۃ
کالصلوٰۃ والزکوٰۃ وکقولہ
سبح اسم ربک الاعلیٰ وسبح
بحمد ربک وغیر ذلک
فوقتہا رسول اللہ صلعم باوقات
معینۃ۔ وامر بامور کقوموا
وکبروا واتل ما اوحی الیک
وارکعوا واسجدوا۔ فبین
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
انہا ارکان الصلوٰۃ واقسم
بامور کالفجر والضحیٰ واللیل
اذا سجیٰ، والشفق ولیال عشر
فاستنبط منہا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم انہا اوقات الصلوٰۃ
علی التفصیل ذکر فی کتب الاحادیث۔

قرآن کریم کی تفسیر اور اس سے استنباط کا تعلق
بھی علم حدیث ہی سے ہے اور یہ بہت بڑا علم ہے
ہم کچھ باتیں بیان کرینگے جو تمہارے لئے کافی
ہونگی۔ حق تعالیٰ نے بہت سی مطلق باتوں کا
حکم دیا ہے مثلاً صلوٰۃ اور زکوٰۃ وغیرہ اور
مثلاً سبح اسم ربک الاعلیٰ اور سبح
بحمد ربک وغیرہ کا تو حضور نے ان
امور کو خاص اوقات کے ساتھ متعین فرمادیا
علاوہ ازیں کچھ دوسرے حکم بھی دیئے۔ مثلاً
کھڑے ہو جاؤ۔ تکبیر کہو۔ جو کچھ تم پر وحی کی
گئی ہے اس کی تلاوت کرو۔ رکوع کرو۔ سجدہ کرو
تو رسول اللہ صلعم نے وضاحت فرمادی کہ یہ
تمام باتیں صلوٰۃ کے ارکان ہیں۔ خدا نے
چند چیزوں کی قسمیں کھائیں مثلاً فجر، چاشت
گہری رات۔ شفق اور دس راتیں وغیرہ
حضور نے ان سے یہ استنباط فرمایا کہ
یہ نمازوں کے اوقات ہیں جن کی تفصیل
حدیث کی کتابوں میں موجود ہے خدا نے کچھ

وسبح نفسہ فی اوقات وحمد نفسہ فی اوقات فذکر ان المراد الصلوۃ السریۃ والجہریۃ۔ وبالجملۃ فہذا طریق استنباطہ صلی اللہ علیہ وسلم ونحن قد تتبعنا جمیع ما وصل الینا من الاحادیث الواردۃ فی کتاب الصلوۃ فوضح لنا انہا مستنبطۃ کلہا من کتاب اللہ استنباطاً حکمیا وعسی ان نخطہ فی رسالۃ منفردۃ اھ

(خیر کثیر ص۵۳)

اوقات میں تحمد بیان فرمائی ہے حضور نے بتایا کہ اس سے مراد جہری اور سری نمازیں ہیں مختصر یہ کہ حضور اکرم صلعم کے استنباط اور اجتہاد کا طریقہ یہ تھا۔ ہم نے ان تمام احادیث کو تلاش کیا جو ہم تک پہنچی ہیں اور جن کا تعلق کتاب الصلوٰۃ سے ہے اور ہم نے ان پر غور کیا ہے تو ہم پر یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ سب کی سب کتاب اللہ ہی سے مستنبط ہیں اور یہ استنباط خاص حکمت پر مبنی ہوتا تھا اور ممکن ہے کہ ہم کسی وقت ان اجتہادات و استنباطات کو ایک مستقل رسالہ میں جمع کردیں۔ الخ

اس اقتباس سے آپ نے دیکھ لیا کہ شاہ صاحب کے نزدیک ایک طریقہ تو قرآنی اصول کی عملی تشکیل کا یہ ہوتا تھا کہ حضور اکرم صلعم خود قرآن کریم ہی سے اجتہاد و استنباط فرما کر ان عالمگیر اصولوں کو عملی شکل عطا فرمادیا کرتے تھے۔ اس استنباط و اجتہاد کے طریقہ کو شاہ صاحبؒ نے "حکمی استنباط" فرمایا ہے۔ یعنی یہ استنباط خاص حکمت پر مبنی ہوتا تھا۔

مولانا عبید اللہ صاحبؒ سندھی نے لکھا ہے کہ:۔

عام اہل علم قرآن شریف کے ساتھ سنت اور اجماع کو ادلۂ شرعیہ میں شمار کرتے ہیں۔ شاہ ولی اللہ صاحبؒ سنت کو قرآن سے مستنبط چیز مانتے ہیں۔ لیکن اس استنباط کا طریقہ وہ نہیں ہے جو ائمۂ فقہا میں مروج ہے بلکہ حکمت کے طریقہ پر استنباط کرنے کے طریقے۔ اور ان کے اصول شاہ صاحب کے یہاں علیحدہ مقرر ہیں۔ خیر کثیر میں اس مسئلہ کی انھوں نے تفصیل لکھدی ہے۔

(الفرقان، شاہ ولی اللہ نمبر)

دوسرا طریقہ جس سے کام لیکر حضور اکرم صلعم ان قرآن کے عالمگیر اصولوں کی عملی تشکیل فرمایا کرتے تھے اس کی تفصیل شاہ صاحبؒ نے اپنی کتاب "ازالۃ الخفاء" میں متعدد موقعوں پر پیش فرمائی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ حضور اکرم صلعم صحابہ سے مشورہ فرماکر ان کے اتفاق رائے یا کثرت رائے سے فیصلہ فرمادیا کرتے تھے۔ اسی کو شاہ صاحب نے اجماع فرمایا ہے تو ان کے نزدیک حضور اکرمؐ کے عہد سے لیکر ۳۵ھ یعنی شہادت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ تک جاری رہا۔ کیونکہ شاہ صاحب کے نزدیک یہی دور اجماع ہے۔ اس وقت تک مسلمانوں میں اختلاف پیدا نہیں ہوا تھا۔ شہادت حضرت عثمانؓ کے بعد اختلاف شروع ہوگیا تھا

(ملاحظہ ہو ازالۃ الخفاء ص۵ و ص۱۲ و دیگر مواقع)

مولانا سندھیؒ کی تشریح

اس سلسلہ میں مولانا عبید اللہ صاحب سندھیؒ جو حکمت ولی اللّٰہی کے بہترین شارح تسلیم کئے جاتے ہیں۔ رقم طراز ہیں کہ:-

"رسول اللہ صلعم کی صحبت اور تعلیم سے جو جماعت قرآن پر عمل کرنے کے لئے تیار ہوئی اس کا وہ مرکزی حصہ جس کا ہر قول و فعل خدا تعالیٰ کے ہاں پسندیدہ ہے وہ مہاجرین و انصار کا پہلا طبقہ تھا۔ اس کی اتباع قرآن پر عمل کرنے کے لئے قیامت تک مسلمانوں کیلئے ضروری ہے۔ جو چیز اس زمانہ میں متعین ہو گئی اسکو اسی شکل میں اور اسی معنے میں قائم رکھنا اتباع بالاحسان ہے۔ زمانہ کے تغیرات سے جو نئی چیز قابل بحث پیش آئے وہاں اس جماعت متبعین بالاحسان کا فیصلہ ماننا ضروری ہوگا۔ یہ اس دور کے مابعد کے اجماع کا حاصل ہے۔ اس طرح اجماع قرآن کی حکومت قائم کرنے والی جماعت کے متفقہ فیصلے یا اغلبیت کے فیصلوں کا نام ہوگا۔ لہٰذا اجماع قرآن سے علیحدہ کوئی چیز نئی نہیں ہے۔ بلکہ اجماعیات "قرآنی اصول کے تشریحی "بائیلاز" ہونگے اس سے کوئی ترقی کن جماعت جو زمانہ کے طویل عرصہ میں کام کرے خالی نہیں ہو سکتی۔ اس طرح اجماع بھی قرآن کے مقابل ایک مستقل اصل نہ بنا۔ بلکہ قرآن کی حکومت قائم کرنے والی جماعت کے اتفاق کا نام ہوا۔ اسی طور سے مسلمانوں میں قرآن کے مستقل درجہ کا تعارف کرانے والی شخصیت امام ولی اللہ دہلوی ہیں:

(ایضاً الفرقان شاہ ولی اللہ نمبر)

اسی کی مزید تشریح کرتے ہوئے مولانا سندھی فرماتے ہیں کہ:۔

پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے ثلاثہ کے متفقہ فیصلے کے بغیر کوئی عمل مستند نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت علیؓ کے عہد میں خیر الامم سے مشورہ کا جوہر کھو گیا تھا۔ لہٰذا اجماع کا مدار بھی کتاب و سنت پر ہوا۔ بنا ًعلیہ اصل ہے فقط کتاب اللہ "وما ینطق عن الھویٰ" ای وما ینطق بالقرآن عن الھویٰ۔ ہمارا رسول دین کے معاملہ میں کوئی ہوئی کی بات نہیں کہتا۔ ذاتی خواہش کو اس میں کچھ دخل نہیں اور دین قرآن میں منحصر ہے۔ اور قرآن ہی دین کا قانون اساسی ہے۔ یہاں ما ینطق سے مطلق نطق مراد رکھکر وحی متلو اور غیر متلو کو ملا دیا گیا ہے۔ ہمارے یہاں یہ پسندیدہ نہیں۔ بلکہ مطلق نطق بالقرآن مراد ہے۔

واضح رہے کہ جب اساسی قانون پر عمل درآمد شروع ہوتا ہے تو مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنائے جاتے ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ قانون اساسی غیر متبدل ہوتا ہے اور تمہیدی قوانین ضرورت کے وقت بدل سکتے ہیں۔ ہم سنت ان تمہیدی قوانین کو کہتے ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفائے ثلاثہ نے مسلمانوں کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے تجویز کئے۔ خلافت عثمانیہ کے بعد یہ نظام ٹوٹ گیا کہ تمام کام مشورہ سے کیے جائیں۔

(تنبیہ) واضح رہے کہ ارشاد "وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ" میں صیغۂ امر وجوب کے لئے ہے۔ جن لوگوں نے امر استحبابی بنایا ہے

ان کی تغلیط، امام ابوبکر رازی (متوفی سنہ ۳۷۰ھ) کی تفسیر احکام القرآن
میں مفصلاً موجود ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ صلعم کے ساتھ جو جماعت اس
قرآن پر عمل کرنے کے لئے اولین بار پیدا ہوئی جن کو "السابقون
الاولون من المہاجرین والانصار" کہا جاتا ہے، ان کے
مشورہ سے قانون تمہیدی بنانا یہ سنت ہے۔ سنت کو ہمارے فقہاء
خلیفہ رسول اللہ صلعم اور خلفائے راشدین میں مشترک مانتے ہیں
اور یہی ہماری رائے ہے۔ اور یہ سنت قرآن ہی سے پیدا ہوئی۔ آجکل
کی اصطلاح میں اس کو "بائیلاز" کہا جاتا ہے۔ جیسے تعزیرات ہند
اصل ہے اور ضابطہ فوجداری بائیلاز۔ اول قانون ہے اور دوسرا
اس کی تفصیل ہے (۲) اجماع، مشورہ سے کثرت رائے سے بحث سے
جو فیصلہ ہو وہ اجماع ہے۔ سنت کا نازل درجہ یہ ہے کہ حضورؐ نے کچھ
ارشاد فرمایا یا کیا اور سب نے اسکو تسلیم کر لیا۔ (۳) قیاس) اپنے زمانہ
کی ضرورتوں کے پیش نظر بائیلاز تیار کر لینا یہ قیاس کہلاتا ہے حضرت
عثمانؓ کے بعد بائیلاز تیار کرنے والے حضرات کو "والذین
اتبعوھم باحسان" کہا جاتا ہے۔ اصل قانون اساسی متعین۔
بائیلاز اس وقت اور ہونگے۔ اس وقت اور جن میں زمانہ کے
اقتضاآت کے مطابق فروعی تبدیلیاں ہونگی۔ نئی نئی پیش آمدہ صورتوں
کے متعلق تفصیلی احکام کا استخراج ہوگا۔ اور اس کا نام فقہ ہے۔ اِنْ
ھُوَ الا وحی یوحیٰ اِنْ ھو الا القرآن اھ فتح الرحمٰن۔

بعض حضرات ھو کی ضمیر آنحضرت کے مطلق نطق کی طرف راجع کرتے ہیں تاکہ حدیث شریف بھی اس میں داخل ہو جائے۔ بیشک احادیث صحیح وحی غیر متلو ہیں۔ مگر اس حصّہ کو آیت کے مفہوم میں داخل کرنے سے بعض خرابیاں پیدا ہوتی ہیں۔ استنباط حضورؐ ملحق بالوحی ہے۔ اسکو وحی باطنی کہا جاتا ہے یہی وحی باطنی صوفیہ میں بطور الہام موجود ہے اور یہ وحی باطنی اقامتِ قرآن کے لئے کام آتی ہے۔ (الفرقان۔شاہ ولی اللہ نمبر)

نیز ذرا آگے چل کر لکھتے ہیں۔

رسول اللہ صلعم نے قرآن عظیم سے خود سمجھ کر (جیسے شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں) یا مستقل وحی سے اخذ کرکے (جیسے عام اہل علم کہتے ہیں) قرآن پر عمل کرنے کا مفصل پروگرام دیا ہے جسے علما حدیث نے بڑی محنتوں سے دو سو برس کے عرصہ میں جمع کیا۔ اس طرح انبیاء کی سیرتوں کو جمع کرنا پہلے زمانہ میں بھی رائج رہا ہے۔ سطعات میں شاہ صاحبؒ تصریح کرتے ہیں کہ قرآن عظیم کی طرح ایسی وحی جس کے معانی اور الفاظ مقرر ہوکر نازل ہوں اور پھر قطعی طور پر محفوظ رہیں۔ چند ٹکڑوں کے ماسوا کسی مذہب کی کتاب الٰہی میں یہ طریقہ نہیں برتا گیا۔ عام طور پر ائمہ دین کتابیں اپنے اجتہاد سے جمع کرتے ہیں جو اس نبی کی سیرت اور اسکے اقوال کو جمع کر دیتی ہیں یعنی ان ہی کتابوں میں وہ چیز بھی آجاتی ہے جو براہ راست لفظاً اور

معنی مقرر ہو کر نازل ہوئی۔ (جیسے تورات کے احکام عشرہ یا انجیل کے بعض خطبات) نیز وہ بھی آجاتی ہے جو نبی اپنے اجتہاد سے تعلیم دیتا ہے (یہ فیصلہ شدہ امر ہے کہ اگر نبی کے اجتہاد پر منجانب اللہ گرفت نہ ہو تو وہ حکماً وحی بھی جاتی ہے۔ ہماری اُمّت میں کتب مقدّسہ کی اس قسم کی مثال میں شاہ صاحب صحیح بخاری و صحیح مسلم کو پیش کرتے ہیں۔

(ایضاً الفرقان۔ شاہ ولی اللہ نمبر)

شاہ صاحبؒ کی تصریحات کا خلاصہ

ان تصریحات سے جو باتیں ہمارے سامنے آتی ہیں وہ مختصراً یہ ہیں۔

(۱) اصل دستور اساسی قرآن کریم ہے جو ہمیں زیادہ تر عالمگیر اُصول عطا کرتا ہے۔ مگر ان عالمگیر اصولوں کو جب ایک پیغمبر عملی شکل دیتا ہے تو وہ لازماً انھیں ایسے عملی پیکر ہی عطا کرتا ہے جو اس قوم کے احوال و ظروف اور عادات و رسوم پر بآسانی منطبق ہو سکیں جو اس پیغمبر کی اولین مخاطب ہوتی ہیں ——— لیکن

(۲) وہ احوال و ظروف اور عادات و رسوم اصل نہیں ہوتے بلکہ اصل احکام کی وہ روح ہوتی ہے جو ان احوال و ظروف اور عادات و رسوم کے درمیان پنہاں ہوتی ہے اس روح کو سمجھنا ضروری ہے کیونکہ یہی دراصل شریعت ہوتی ہے

(۳) ایک پیغمبر ان عالمگیر اُصولوں کی تشکیل میں دو طریقے اختیار کرتا ہے۔

(الف) وہ اپنے اجتہاد کے ذریعہ سے اس وحی سے استنباط کرتا ہے جو خدا کی طرف سے اس پر نازل ہوتی ہے۔ مگر اس کے استنباط کا طریقہ فقہار کے

استنباطی طریق سے مختلف ہوتا ہے۔

(ب) بعض معاملات میں وہ اپنے صحابہ سے مشورہ کرکے بحث و تحقیق کے بعد کوئی فیصلہ صادر کرتا ہے۔

(۴) اگر پیغمبر کے اجتہاد و استنباط اور مشورہ سے کیے ہوئے فیصلوں پر منجانب اللہ گرفت نہ کی گئی ہو تو اسے حکماً وحی سمجھا جاتا ہے۔ اور غالباً احادیث نبویہ کو وحی غیر متلو یا وحی باطنی یا وحی خفی کہنے کا مطلب بھی یہی ہے۔ اور اسی کو سنت کہتے ہیں۔

(۵) رسول اللہ صلعم کے انتقال کے بعد پیغمبرانہ اجتہاد و استنباط کا وہ طریقہ تو ختم ہو گیا جو آپ کے ساتھ مخصوص تھا۔ البتہ باہمی مشاورت سے فیصلوں کا طریقہ جاری رہا حضرت عثمانؓ کی شہادت تک جو فیصلے باہمی مشاورت سے ہوئے وہ بھی علمائے حنفیہ کے نزدیک سنت کے مفہوم میں داخل ہیں اور ان کو اصطلاح میں اجماع بھی کہا جا سکتا ہے۔

(۶) رسول اللہ صلعم کے مخصوص پیغمبرانہ اجتہاد اور خلفائے ثلاثہ کے طریق مشاورت (اجماع) کی جگہ حضور اکرم صلعم کے بعد فقہی اجتہاد و استنباط نے لے لی۔ کیونکہ فتوحات کی گرم بازاری کے ساتھ ساتھ نئے نئے مسائل برابر پیش آتے رہتے تھے، جن کو حل کرنے کے لئے اس اجتہاد کی شدید ضرورت تھی۔ اس قسم کے اجتہاد و استنباط کو جو غیر نبی سے صادر ہو اصطلاح میں قیاس کہا جاتا ہے۔

(۷) فقہی اجتہاد و استنباط آج بھی باقی ہے۔ مگر اجماع، حضرت عثمانؓ کی شہادت کے بعد باقی نہیں رہا، کیونکہ اس کے بعد امت میں اختلافات نے راہ پالی تھی اور

باہمی مشاورت کا وہ سلسلہ ختم ہوگیا تھا۔

(۸) قیاس کے ذریعہ سے اپنے زمانہ کی ضرورتوں کے پیش نظر بائیلاز تیار کرنے والے حضرات کو وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ کہا جاتا ہے۔ یعنی قانون اساسی نہیں ہے۔ بائیلاز اس وقت اور جگہ کے اور اس وقت اور جگہ میں رہنے کے اقتضاآت کے مطابق قدرتی تبدیلیاں ہونگی۔ اور نئی نئی پیش آمدہ صورتوں کے متعلق تفصیلی احکام کا استخراج ہوگا۔ اسی کا نام فقہ ہے۔

(۹) اساسی قانون پر عمل درآمد کرتے وقت مخاطبین کی حالت کے مطابق چند تمہیدی قوانین بنائے جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ تمہیدی قوانین بھی جو رسول اللہ صلعم نے اور آپ کے بعد خلفائے ثلاثہؓ نے مسلمانوں کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے تجویز کیے تھے وہ ضرورت کے وقت بدلے جا سکتے ہیں۔ قانون اساسی غیر متبدل رہتا ہے اور یہ تمہیدی قوانین تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔

<u>سنت</u>: ان تشریحات کے بعد غالباً سنت اور حدیث کی دینی حیثیت اور اس کے مقام کو سمجھنا دشوار نہیں ہوگا۔ شاہ ولی اللہ کے نزدیک جیسا کہ مولانا عبید اللہ سندھی مرحوم نے ان کے قول کی تشریح فرمائی ہے سنت نام ہے تین چیزوں کا۔

(۱) رسول اللہ صلعم کے وہ اجتہادات اور استنباطات جو خود آپ نے قرآن سے فرمائے اور جنہیں شاہ ولی اللہ حکمی استنباط کے لقب سے یاد فرماتے ہیں، جو حسب تشریح مولانا عبید اللہ سندھی فقہاء کے استنباط اور استدلال کے طریقہ سے مختلف ہوتا ہے۔ (۲) وہ فیصلے جو رسول اللہ صلعم نے صحابہؓ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے صادر فرمائے تھے۔ اور (۳) وہ فیصلے جو خلفائے ثلاثہؓ نے صحابہ

رسول کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے صادر فرمائے۔

حسب تشریح مولانا عبید اللہ سندھی حضرت شاہ ولی اللہؒ کے نزدیک سنت کا وہ حصہ (نمبر ۲ و ۳) یعنی وہ فیصلے جو رسول اللہ صلعم یا خلفائے ثلاثہؓ نے صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے صادر فرمائے تھے۔ ہمیشہ کے لئے غیر متبدل نہیں ہیں، بلکہ ان کی حیثیت تمہیدی قوانین اور بائی لاز کی ہوتی ہے۔ اسی طرح قیاس کے ذریعہ سے اپنے زمانہ کی ضرورتوں کے پیش نظر بعد کے فقہاء نے جو بائی لاز تیار کیے ہوں وہ بھی ہمیشہ کے لئے غیر متبدل نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں بھی زمانے کے تقاضوں کے مطابق فروعی تبدیلیاں ہو سکتی ہیں اور نئی نئی پیش آمدہ صورتوں کے متعلق تفصیلی احکام کا استخراج ہو سکتا ہے۔ رہ گیا سنت کا وہ حصہ جو حضور اکرم صلعم نے اپنے حکمی استنباط اور اجتہاد سے متعین فرمایا تھا جس کا طریقہ نصی استنباط سے مختلف ہوتا ہے ان کے متعلق شاہ صاحبؒ نے تبدیلی اور ترمیم کے حق کو کہیں تسلیم نہیں کیا۔

<u>ناقابل تبدیل سنت</u> | یہ اس قسم کے مسائل ہوتے ہیں جنہیں ہمارے فقہاء کی اصطلاح ما لا یُدرَکُ بالقیاس کہا جا سکتا ہے۔ یہیں سے یہ جدید سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ متعین کرنا نہایت ہی مشکل ہے کہ احادیث کے کون سے حصہ کو ما لا یُدرَکُ بالقیاس کے ضمن میں رکھا جائے اور کون سے حصہ کو ما یُدرَکُ بالقیاس کے ضمن میں شمار کیا جائے۔ کیونکہ بہرحال ہمارے فقہاء نے صحابہ کی موقوف احادیث کے متعلق اس اصول کا اعتبار فرمایا ہے۔ اور ما لا یُدرَکُ بالقیاس قسم کی موقوف احادیث کو مرفوع کے حکم میں شمار کیا ہے اور ما یُدرَکُ بالقیاس قسم کی احادیث کو مرفوع کے حکم میں شمار نہیں کیا گیا بلکہ اثر موقوف۔ احادیث کے متعلق یہ صحیح کام ہے کہ دونوں قسم کی احادیث کو الگ الگ کیا جا سکتا ہے۔ مرفوع احادیث کے متعلق بھی اس قسم کا فیصلہ کرنا

ناممکن نہیں ہوگا۔ لیکن انتشار و پراگندگی سے بچنے کی خاطر اگر اس قسم کی پابندی لگا دی جائے کہ ایک اسلامی مملکت کی نمائندہ مجلس قانون ساز کو اس کا بھی اختیار ہوگا کہ وہ یہ فیصلہ کر سکے کہ ان میں سے کون سی احادیث ایسی ہیں جنھیں مَا لَا يُدْرَكُ بِالْقِيَاسِ کے ضمن میں لایا جاسکتا ہے اور کون سی احادیث ایسی نہیں ہیں تو غالباً مناسب ہوگا اور اسلام کے اُصول شورائیت (وَ اَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ) سے قریب تر ہوگا۔ کیونکہ افراد کو اس قسم کے فیصلے کر لینے کا حق دیدینے سے مذہبی انتشار و پراگندگی کا دروازہ کھل سکتا ہے اور اس سے ملت میں اختلاف و افتراق پیدا ہو جانے کی راہ ہموار ہو جاتی ہے جو بہرحال قوم کے لئے ایک بڑی حد تک تباہ کن رجحان ہے۔

شاہ ولی اللہ کی دینی بصیرت، حق آگہی، دور باریک بینی یقیناً قابل داد ہے کہ اُنھوں نے اٹھارھویں صدی عیسوی میں جبکہ ہر طرف تقلید جامد اور فکری اور ذہنی جمود کی تاریکیاں پھیلی ہوئی تھیں ادلۂ شرعیہ کا اس باریک بینی سے جائزہ لیا اور بات کی گہرائی تک پہنچ کر بعد میں آنے والوں کے لئے علم کی راہ روشن کر دی۔ آپ مجھ سے اتفاق فرمائیں گے کہ اس دور میں اس قسم کے فیصلے کرنا آسان کام نہیں تھا۔ ہمارے علماء تو آج بیسوی صدی میں بھی اس مقام تک پہنچنے کی جرأت نہیں کر سکے جہاں شاہ ولی اللہؒ اٹھارھویں صدی میں پہنچ چکے تھے۔

مختصر الفاظ میں شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے کارناموں کو یوں بیان کیا جاسکتا ہے:

(۱) آپ نے تقلید جامد کے خلاف آواز بلند فرمائی اور آزادیٔ اجتہاد کا نعرہ بلند کیا۔

(۲) مسلمانوں کی مشرکانہ اور توہم پرستانہ رسوم کے خلاف آواز بلند کی اور ان کی اصلاح کی طرف توجہ فرمائی۔

(۳) مذہبی مسائل میں غور و فکر اور تحقیق و تدقیق کا دروازہ کھولا اور عقل و نقل میں ہم آہنگی پیدا کی اور اسلامی مسائل و احکام کو عقلی استحکام عطا کیا۔

(۴) قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کا صحیح صحیح مقام متعین کیا اور بتایا کہ اسلام ایک ترقی پذیر معاشرہ پیش کرتا ہے جسے بہرحال دنیا کے ساتھ چلنا ہے۔ دنیا ایک مقام پر ساکن و منجمد ہو کر نہیں بیٹھ رہی ہے۔ اس میں حرکت و عمل برابر کارفرما ہے اور اسلام کو اس حرکت و عمل کا بہرحال ساتھ دینا ہے۔

(۵) اسلام میں کچھ چیزیں تو ایسی ہونی چاہئیں جو اپنی جگہ پر اٹل ہوں۔ جو مستقل اقدار اور ناگزیر اصول کہلاتے ہیں اور ناقابل تغیر ہوتے ہیں، لیکن کچھ چیزیں ایسی بھی ہونی چاہئیں کہ دنیا کے تغیر پذیر حالات میں بدلتی رہیں اور اس کا ساتھ دیتی چلی جائیں۔

جماعت اہل حدیث شاہ صاحبؒ کے ان نظریات نے پورے برصغیر کو متاثر کیا اور آزادیٔ فکر و اجتہاد کی جو شمع انھوں نے روشن کی تھی اس کے نتیجہ میں دو نئی جماعتیں پیدا ہوئیں اور یہ دونوں جماعتیں اپنے آپ کو شاہ ولی اللہ مرحوم سے منسوب کرتی ہیں۔ پہلی جماعت اہل حدیث کی ہے اور دوسری جماعت علمائے دیوبند کی۔ اہل حدیث نے شاہ صاحبؒ کے ان خیالات کو تو اپنا لیا جن میں انھوں نے تقلید جامد کے خلاف آواز بلند کی تھی۔ اور اس میدان میں وہ شاہ صاحبؒ سے بہت آگے نکل گئے۔ انھوں نے تقلید کے صدہا سال پرانے بُت کو پارہ پارہ کر کے قرآن و حدیث سے از خود اجتہاد کرنے کا دعویٰ کیا ائمہ مجتہدین اور ان کے مقلدین پر کافی لے دے کی۔ ائمہ فقہ کے خلاف ان سے پہلے کسی کو لب کشائی کی جرأت بھی نہیں ہوتی تھی۔ اہل حدیث کی جا و بیجا تنقیدوں سے یہ تو ہو گیا کہ ائمہ فقہ کا وہ برسوں کا تقدس ختم ہو گیا۔ اور

اب لوگوں نے سوچنا اور غور کرنا شروع کر دیا۔ مشرکانہ رسوم اور توہمات پرستیوں کے خلاف بھی ان لوگوں نے بجا طور پر شدید جہاد کیا اور ان توہم پرستیوں کا زور پوری طرح نہیں تو کافی حد تک ٹوٹ گیا۔ اس باب میں ان کی کوششوں سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ آج برصغیر ہند و پاک میں آزادی، جہاد اور غور و فکر کا جو غلغلہ ہر طرف دکھائی دیتا ہے وہ بلاشبہ بڑی حد تک ان حضرات کی کوششوں کا رہین منت ہے۔ لیکن ان کی مساعی کے نتائج زیادہ تر سلبی ہی رہے۔ وہ مثبت طور پر ملت کے سامنے کوئی خاص چیز پیش نہیں کر سکے۔ بلکہ شاید یہ کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اس اعتبار سے وہ ذہنی اور فکری طور پر اور بھی پیچھے جا پڑے۔ اجتہاد کے سلسلہ میں آج تک ان لوگوں کو کوئی ابن تیمیہ نصیب نہیں ہو سکا۔ ہذا ایسے اجتہادات بعض اوقات بڑی ہی مضحکہ خیز صورتیں پیدا کر دیتے ہیں۔ زیادہ تر ان کے اجتہاد کی صورت یہ ہوتی ہے کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی ایک کے قول ہی کو اپنا لیتے ہیں اور اسے اپنے اجتہاد کا نام دیدیتے ہیں۔ برصغیر میں ان حضرات کی خدمات شاہ ولی اللہ صاحبؒ سے زیادہ محمد بن عبدالوہابؒ سے نمایاں مناسبت رکھتی ہیں۔ اور محمد بن عبدالوہاب کی تحریک کے بارہ میں علامہ اقبال کی یہ رائے کسقدر صحیح ہے۔ کہ

> بہرحال جہاں تک تحریک وہابیت کا تعلق ہے ہمیں اس سے بحث نہیں کہ محمد علی پاشا نے کس طرح اسے اور کس طرح اس کا خاتمہ کیا۔ یہاں بحث آزادیٔ اجتہاد کی اس روح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سراسر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے تو انکار کیا اور

اس نے آزادیٔ اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شد و مد سے زور دیا۔ لیکن
ماضی کے بارے میں چونکہ اس کا نقطۂ نظر سرتاسر غیر تنقیدی تھا۔ لہٰذا
اُمورِ قانون میں اس نے اپنا دار و مدار صرف احادیث پر رکھا۔
(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صـ۲۲۵)

بعینہٖ یہی حال ہمارے علمائے اہلِ حدیث کا بھی ہے۔

علمائے دیوبند

ان کے برعکس علمائے دیوبند نے آزادیٔ اجتہاد کا دعویٰ نہیں کیا۔ وہ سختی سے تقلید کی پابندی کرتے ہیں اور فقہ کے حنفی مکتب فکر سے منسلک ہیں۔ لہٰذا اس ضمن میں وہ شاہ ولی اللہؒ کے اس حد تک تو متبع ہیں کہ جس طرح شاہ صاحب نے خود کو حنفیت سے الگ نہیں کیا تو اسی طرح یہ حضرات بھی خود کو حنفیت سے الگ نہیں کرتے اور ساتھ ہی شاہ صاحبؒ کے زیرِ اثر قرآن و سنت کی طرف زیادہ جھکتے ہیں مگر قرآن و سنت کی طرف جھکنے کی وہ نوعیت ان کے ہاں نظر نہیں آتی جو شاہ صاحب کے ہاں نظر آتی ہے۔ یہ حضرات فقہ حنفی پر کسی علمی تنقید کی بہت ہی کم جرأت فرماتے ہیں۔ ان کا یہ جھکاؤ اسی حد تک محدود ہے کہ قرآن و سنت کی تعلیم پر ان کے ہاں پہلے سے زیادہ زور دیا جانے لگا۔ بلکہ یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ قرآن سے زیادہ سنت پر زور دیا جاتا ہے۔ اور کوشش کی جاتی ہے کہ فقہ حنفی کے استنباط و اجتہاد کیلئے حدیث و قرآن سے دلائل مہیا کیے جائیں۔ اور دیگر مذاہب فقہ پر اس کی برتری ثابت کیجائے۔

جہاں تک آزادیٔ اجتہاد کا تعلق ہے اس کی کوئی رمق ان حضرات کے ہاں مشکل ہی سے ملتی ہے۔ یہ رجحان خال خال حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کی تقریروں اور تحریروں میں تو شاذ و نادر نظر آجاتا ہے مگر دوسرے حضرات کے ہاں یہ چیز نظر نہیں

آتی۔ لہذا اس سلسلہ میں یہ حضرات شاہ ولی اللہؒ کی پیروی سے کتراتے ہیں۔ مسائل و احکام میں غور و فکر کرکے ان کے لیے عقلی بنیادیں فراہم کرنا اور عقل و نقل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کرنا بھی علمائے دیوبند کے ہاں خال خال ہی نظر آتا ہے۔ عقائد و ایمانیات کے متعلق بلاشبہ مولانا محمد قاسم نانوتویؒ (بانی دارالعلوم دیوبند) نے قابل قدر سرمایہ چھوڑا ہے اور بعض دیگر مسائل کی طرف مولانا اشرف علی صاحب تھانویؒ نے بھی توجہ فرمائی ہے مگر اس کا اندازہ وہ نہیں ہے جو شاہ ولی اللہ کے ہاں نظر آتا ہے۔ پھر یہ مساعی بہت ہی ناکافی اور غیر منظم سی ہیں اس لئے ان کو کوئی خاص اہمیت نہیں دی جا سکتی۔ ان حضرات کو شاہ ولی اللہؒ کے ان کارناموں سے کوئی خاص شغف نظر نہیں آتا۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحبؒ کی کوئی کتاب بھی ان کے ہاں شامل درس نہیں ہے۔

حافظ محمد اسلم صاحب جیراجپوری شاہ ولی اللہؒ کی کتاب "التفہیمات الالٰہیہ" پر تبصرہ کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

> شاہ صاحب کے مجددیت کے دعوے پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ان کے ذریعہ سے ہندوستان کے مسلمانوں میں قرآن اور بخصوص حدیث کا علم پھیلا اور جیسا کہ انھوں نے فرمایا ہے کہ (میری پیروی دو جماعتیں کریں گی۔ ایک میں سابقین کی استعداد ہوگی اور ایک میں اصحاب یمین کی۔ التفہیمات الالٰہیہ ص ۱۸/۲) دو گروہ خصوصیت کے ساتھ اس کی نشر و اشاعت میں مصروف ہو گئے۔ یعنی اہل حدیث اور علمائے دیوبند۔ اہل حدیث حنفاء کی جماعت ہے جنھوں نے تقلید کا

قلاوہ توڑ کر پھینک دیا اور کتاب و سنت کی ترویج اور شرک و بدعت کے مٹانے میں بلا خوف لومۃ لائم علاوہ علما ایسی کوششیں کیں کہ سارے ہندوستان میں ان کی روشنی پھیلی اور توحید کا مینارہ بلند ہوا۔ اگرچہ اب لامرکزیت کی وجہ سے ان میں اضمحلال پیدا ہو گیا اور وہ ولولہ اور جوش جو پہلے تھا باقی نہیں رہا۔ پھر بھی ان کی دینی خدمات سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

دیوبندی جماعت مرتفقین کا گروہ ہے جو عوام کے ساتھ ملا جلا رہا۔ اس نے تقلید کو بھی قائم رکھا اور فروعی امور میں امتیازی خصوصیت اختیار کر کے اپنا الگ فرقہ نہیں بنایا۔ مگر اصولی اصلاح یعنی محو شرک و بدعت اور اشاعت کتاب و سنت میں پوری جد و جہد سے کام لیا یہاں تک کہ اپنی اسلامی خدمات کی بدولت ہندوستان کے جمہور مسلمانوں پر ان کا اثر غالب آ گیا اور اب تک مدرسہ دیوبند کی وجہ سے چونکہ ان میں ایک مرکزیت باقی ہے اس لئے ان کی کوششوں کا سلسلہ برابر جاری ہے۔ یہی جماعت اس وقت اسلامی ہند میں مذہب کی صحیح علم بردار ہے۔

یہ دونوں گروہ شاہ صاحب کو اپنا مقتدا اور پیشوا تسلیم کرتے ہیں۔ کیا یہ بات ان کی مجددیت کے ثبوت کے لئے کافی نہیں ہے؟

(نوادرات صفحہ ۱۲۰۱۶)

واقعہ بھی یہی ہے کہ برصغیر ہند و پاک میں آج دینی علوم کا بھرم اگر قائم ہے تو وہ علمائے دیوبند ہی کی وجہ سے ہے اور مذہبی مزاج کے تعلیم یافتہ حضرات پر بھی انہی کا اثر ہے۔ امام ربانی مولانا رشید احمد گنگوہیؒ۔ حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم نانوتویؒ۔ محدث وقت مولانا احمد علی سہارنپوریؒ و مولانا خلیل احمد انبہٹویؒ۔ مجاہد اسلام شیخ الہند مولانا محمود الحسن گنگوہیؒ۔ حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ۔ شیخ الاسلام مولانا شبیر احمد عثمانیؒ و مولانا ظفر احمد تھانوی مدظلہٗ اسی جماعت کے درخشندہ ستارے تھے اور ہیں جن کی خدمات رہتی دنیا تک یاد رہیں گی۔

یہ الگ بات ہے کہ یہ حضرات شاہ ولی اللہؒ کے اصل مشن کو کچھ زیادہ آگے نہیں بڑھا سکے۔ جس کی معذرت میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ مدرسہ دیوبند کا قیام اس وقت عمل میں آیا جبکہ مسلمان برصغیر میں اپنا سب کچھ لٹا چکے تھے۔ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کی ناکامی سے مسلمانوں پر انتہائی مایوسی، بد دلی اور کم حوصلگی نے غلبہ پا لیا تھا۔ انتشار و پراگندگی کا دور دورہ تھا۔ وہ پھر انہی حالات سے دوچار تھے جن سے عام مسلمان خلافت بغداد کی تباہی کے بعد دوچار ہو چکے تھے اس لئے انھیں بھی وہی فیصلہ کرنا پڑا جو علماء نے خلافت بغداد کی تباہی کے بعد کیا تھا۔ انھیں اسی میں عافیت نظر آئی کہ جو کچھ باقی بچ گیا تھا اسے محفوظ کریں اور مذہبی انتشار کا دروازہ نہ کھولیں۔

علمائے دیوبند کو زیادہ تر دو جماعتوں سے مقابلہ کرنا پڑا۔ ایک اہل حدیث اور دوسرے قدیم بدعتی احناف۔ اہل حدیث کے مقابلہ میں انھیں اپنے مسلک کی تائید و توثیق کے لئے احادیث کی طرف توجہ کرنی پڑی اور ان کی زیادہ تر علمی توجہات اسی نقطہ پر مرکوز رہیں۔ حدیث کی کتابوں کی شرحیں اور حواشی لکھے گئے اور ان میں حنفی

مسلک کو احادیث کی تائید سے مستحکم کیا گیا۔ اس سلسلہ میں علمائے دیوبند کی مساعی نہایت قدر و منزلت کی مستحق ہیں۔ مولانا احمد علی صاحب محدث سہارنپوریؒ کا حاشیۂ بخاری۔ سنن ابو داؤد پر مولانا خلیل احمد صاحب انبیٹھویؒ کی شرح بذل المجہود اور مولانا شبیر احمد صاحب عثمانیؒ کی فتح الملہم شرح صحیح مسلم۔ مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی مدظلہٗ کی مستقل تالیف اعلاء السنن اور مولانا محمد زکریا صاحب کاندھلوی مدظلہٗ کی اوجز المسالک شرح مؤطا امام مالک اور حضرت مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ کی تقاریر بر صحاح ستہ، مولانا شاہ انور کشمیریؒ کی شرح صحیح بخاری علمی حلقوں میں اپنا خاص مقام رکھتی ہیں۔

دوسری طرف اہل بدعت حنفیوں کے مقابلہ میں مشرکانہ رسوم، قبر پرستی، بدعات اور جاہلانہ رسوم و رواج کے قلع قمع کرنے میں بھی اُنھوں نے بڑھ چڑھ کر حصہ لیا اور اس طرح اس میدان میں بھی اُنھوں نے قابل قدر خدمات انجام دیں۔ اس سلسلہ میں مولانا رشید احمد گنگوہیؒ اور حکیم الامت مولانا اشرف علی تھانویؒ کی خدمات نظر انداز نہیں کی جا سکتیں۔ لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ پر درست ہے کہ ان حضرات کو ان دونوں کاموں سے اتنی فرصت نہیں مل سکی کہ وہ حضرت شاہ ولی اللہؒ کے اس مشن کو کچھ آگے بڑھا سکتے جس کی اُنھوں نے ذہنی جمود کو توڑنے اور مذہب میں غور و فکر و تحقیق و تفتیش اور دینی مسائل و احکام یا مذہبی عقائد کو عقل و شعور کی بنیادیں فراہم کرنے اور ان کو ہم آہنگ بنانے میں بنیاد رکھی تھی جس کی ایک وجہ غالباً یہ بھی تھی کہ مدرسۂ دیوبند کا قیام اس وقت عمل میں آیا جبکہ برصغیر کے مسلمان سیاسی اقتدار سے قطعاً محروم ہو چکے تھے اور ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں ناکامی

کے بعد زبردست مایوسی کا شکار ہو چکے تھے۔ اس وقت آگے قدم بڑھانا تو بڑی بات ہے موجودہ علمی سرمایہ کو محفوظ کر لینے کا سوال بھی بڑی اہمیت رکھتا تھا بہرحال شاہ ولی اللہؒ کی مساعی کا یہ گوشہ کسی اور جماعت کا منتظر تھا۔

باب چہارم۔ آزاد خیالی سر سید احمد خان

ٹھیک چھیاسی سال کے بعد دہلی کی اسی مردم خیز زمین سے جس نے شاہ ولی اللہؒ کو جنم دیا تھا ۱۸۱۷ء میں سر سید احمد خاں پیدا ہوئے۔ انھوں نے ابتدائی تعلیم قدیم طرز پر ہی حاصل کی تھی جسکی تکمیل نہیں ہو سکی تھی۔ یہ وہ وقت تھا کہ برصغیر میں مغربی اقتدار مضبوطی کے ساتھ اپنے پاؤں جما چکا تھا اور مغرب کی راہ سے علم و عقل کی روشنی برصغیر میں پھیلتی جا رہی تھی۔ سائنس کے اکتشافات نے بہت سے پرانے مفروضوں کو حرف غلط کی طرح مٹا دیا تھا۔ کیا علمی اور فنی مفروضے اور کیا دینی اور مذہبی مسلمات سب ہی اس کی زد میں تھے یہ طوفان اسقدر شدید تھا کہ پرانے اور فرسودہ بند اس کا مقابلہ نہیں کر سکتے تھے۔ سر سیدؒ نے اس کے لئے علیگڈھ میں ایک انگریزی اسکول قائم کیا جو بہت جلد ڈگری کالج اور پھر مسلم یونیورسٹی میں تبدیل ہو گیا۔ سر سید کا مقصد یہ تھا کہ قوم کے نونہالوں کو جدید سائنسی علوم سے مسلح کر کے اس طوفان کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار کیا جائے۔ اور مسلم قوم کو سیاسی حیثیت سے ابھار کر اس کا صحیح مقام اسے دلا دیا جائے۔ مشنریز کی طرف سے اسلامی مسائل و احکام اور عقائد و ایمانیات پر جو آئے دن اعتراضات ہو رہے تھے سر سیدؒ نے انکی طرف بھی توجہ کی اور اس موضوع پر مستقل کتابیں۔ کتابچے۔ مضامین وغیرہ خود بھی لکھے اور اپنے احباب سے بھی لکھوائے اور ان تمام چیزوں کے لئے علمی، عقلی، اور سائنسی بنیادیں مہیا کیں اور عقل و نقل میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی اور

اس طرح انھوں نے حضرت شاہ ولی اللہؒ کی مساعی کے اس اہم گوشہ کی طرف توجہ فرمائی جس کی طرف کسی نے توجہ نہیں کی تھی۔ انھوں نے اسلامی مسائل پر فلسفہ اور سائنس کی روشنی میں غور و فکر کیا اور ان کے لئے عقلی بنیادیں مہیا کیں۔ اس کام میں مولانا الطاف حسین حالی۔ مولانا شبلی نعمانی۔ نواب محسن الملک اور وقار الملک جیسی بلند پایہ ہستیوں نے ان کا ہاتھ بٹایا اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سرسید مرحوم کی مساعی نے اس طوفان کو بڑی حد تک روک دیا جو تشکیک، بے یقینی اور دین پر بے اعتمادی کی صورت میں پھیل رہا تھا۔

سرسید کی خدمات کا پس منظر

سرسید مرحوم کے کام کا جائزہ لینے کے لئے ہمیں اس پس منظر کو بھی سامنے رکھنا چاہئے جس میں انھوں نے اصلاح و تحقیق اور اسلام کی مدافعت کا وہ فریضہ ادا کیا۔ مولانا حالیؒ اس سلسلہ میں رقمطراز ہیں کہ

> سرسید نے اگر غور کر کے دیکھا جائے تو شاید اس سے زیادہ کچھ نہیں کیا کہ جو صداقتیں اہل اسلام کی تصنیفات میں فرداً فرداً صرف ضبط تحریر میں آئی تھیں اور اکابر علماء کے سوا ان سے کسی کو اطلاع نہ تھی سرسید نے ان سب کو ایک ہی بار خاص و عام پر علی الاعلان ظاہر کر دیا کیونکہ جو ضرورتیں اس وقت خاص کر ہندوستان کے مسلمانوں کو در پیش تھیں وہ کسی خاص خرابی کی اصلاح سے رفع نہیں ہو سکتی تھیں۔ مسلمانوں کی سلطنت ہندوستان سے جا چکی تھی۔ اور قومی تعصبات جو بعد سلب حکومت کے مفتوح قوم کو فاتح قوم کے

ساتھ ایک مدت تک عمر وہ باقی رہتے ہیں' مذہبی تعصبات کے لباس میں ظہور کر رہے تھے جس سے حکمراں قوم کی نظر میں مسلمانوں کا اعتبار روز بروز کم ہوتا جاتا تھا اور ان کا مذہب سلطنت کے حق میں خطرناک خیال کیا جاتا تھا' مسلمانوں سے جو بُری بات سرزد ہوتی تھی وہ ان کے مذہب کی طرف منسوب کی جاتی تھی۔ فقہا کے فتوے جو مسلمانوں کی دنیوی ترقی میں مانع تھے' اکثر محض قومی تعصبات پر مبنی ہوتے تھے اور مسلمان ان کو وحی منزل کی طرح دل و جان سے قبول کرتے تھے۔ عیسائی مشنری مسلمانوں کی سیر اور تاریخ کی کتابیں اور ان کی تفسیریں دیکھ دیکھ کر اسلام اور بانیٔ اسلام پر اعتراض کرتے تھے اور اسلام کو ان کا جواب دہ سمجھ کر مسلمانوں سے جواب طلب کرتے تھے۔ تعلیم یافتہ مسلمان بہت سی باتیں مروجہ اسلام میں سائنس کے خلاف دیکھ کر اسلام کی خالص تعلیم سے' جو کتاب و سنت میں منحصر ہے' بداعتقاد ہونے لگے تھے۔ اور یہ تمام حالات اس بات کے مقتضی تھے کہ خالص اسلام میں اور ان چیزوں میں جو اسلام میں مل جل کر اس کی ذات میں داخل ہو گئی ہیں امتیاز قائم کیا جائے اور جو مشکلات اس اختلاط اور امتزاج سے پیدا ہوئی ہیں ان کو رفع کیا جائے۔

(حیاتِ جاوید صفحہ ۵۹۲-۵۹۳)

اس پس منظر کو سامنے رکھنا ضروری ہے کہ سرسید مرحوم نے اپنی اصلاح و تحقیق

کی یہ تحریک کن حالات میں شروع کی تھی۔ اسی سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ وہ کیا ضرورتیں تھیں جن کے ماتحت موصوف کو وہ مباحث چھیڑنے پڑے اور جمہور علماء کے خلاف اپنا الگ راستہ بنانا پڑا۔

احادیث کے متعلق سرسیدؒ کا موقف بیان کرتے ہوئے مولانا حالیؒ لکھتے ہیں کہ

"اگرچہ سرسید نے اپنی ریفارمیشن میں ان اصول سے جن پر قدیم محققین کی اصلاحیں مبنی تھیں بہت ہی کم تجاوز کیا ہے۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ زمانۂ حال کی ضرورتوں کے اقتضاء سے قدیم اصلاحوں میں خود بخود ایک قسم کی وسعت پیدا ہوگئی ہے۔ مثلاً تمام محققین اس بات پر متفق ہیں کہ خبر متواتر اور خبر مشہور کے سوا جن کی تعداد کتب احادیث میں نہایت قلیل ہے، جو حدیثیں خبر آحاد کہلاتی ہیں اور جن سے صحاح ستہ اور تمام احادیث کی کتابیں بھری ہوئی ہیں مفید یقین نہیں ہیں بلکہ ان میں احتمال صدق اور کذب باقی ہے اور اس اصول سے انھوں نے یہ نتیجہ نکالا تھا کہ خبر واحد، بشرطیکہ صحت کے درجہ کو پہنچ جائے۔ اس پر صرف عمل کرنا واجب ہے، مگر اس پر اعتقاد رکھنا ضرور نہیں اور بعض کے نزدیک عمل اور اعتقاد دونوں ضرور نہیں۔ سرسید نے اس نتیجہ کو زیادہ وسیع کردیا ہے، ان کی رائے یہ ہے کہ جب خبر واحد میں صدق وکذب کا احتمال باقی ہے تو کیا وجہ ہے کہ جس خبر واحد کی رو سے اسلام پر کوئی اعتراض وارد ہوتا ہو خواہی نخواہی اس خبر کو تسلیم کرلیا جائے اور بعد تسلیم کرلینے کے اس اعتراض کے جواب میں صرف استعداد کھنکانی

ہے کہ خبر واحد مفید یقین نہیں ہے اور اس لئے جو اعتراض اسکی رو سے
وارد ہوتا ہے اسلام اس کا جواب دہ نہیں ہے۔

(حیات جاوید صفحہ ۵۹۳-۵۹۴)

عقائد اور مسائل کلامیہ کے سلسلہ میں سر سید احمدؒ کے موقف کی وضاحت
کرتے ہوئے مولانا حالی لکھتے ہیں کہ

اگلے محققین نے فروع میں تقلید شخصی کو اس بنا پر ضروری نہیں
سمجھا کہ حق چاروں مذہبوں میں دائر ہے۔ مگر سر سید جس طرح تقلید کو
فروع میں ضروری نہیں سمجھتے اسی طرح اصول میں بھی نہیں سمجھتے کیونکہ
جس بنا پر حق چاروں مذہبوں میں دائر سمجھا گیا ہے اُسی بنا پر اسکو
اشاعرہ اور معتزلہ اور دیگر فرق اسلامیہ میں بھی دائر سمجھنا ضرور ہے
اور اسی وجہ سے انھوں نے اکثر اصولی مسائل میں معتزلہ کی پیروی کی
ہے۔ اس رائے میں بھی سر سید منفرد نہیں بلکہ اگلے محققین اہل سنت
نے بھی اکثر مسائل میں اشاعرہ کے اُصول سے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ
اسی اختلاف کے سبب جب امام غزالی پر لے دے ہوئی تو انھوں نے
ایک رسالہ موسوم بہ "تفرقہ بین الاسلام والزندقہ" لکھا جس میں اپنے
مخالفوں کی نسبت لکھتے ہیں کہ "وہ مذہب اشاعرہ سے الگ ہونے کو
گو وہ بالشت بھر ہی کیوں نہ ہو" اور ان کے خلاف کرنے کو" گو وہ ذرا
سی چیز ہی کیوں نہ ہو گمراہی جانتے ہیں۔

مولانا حالیؒ نے ان اختلافات کی فہرست بھی دیدی ہے جن میں سر سیدؒ نے جمہور

علمائے اسلام سے اختلاف کیا ہے۔ وہ فہرست مختصراً یہ ہے:-

جمہور علماء سے سرسید کے اختلافات

اجماع[1] حجت شرعی نہیں۔ قیاس[2] حجت شرعی نہیں۔ تقلید[3] واجب نہیں۔ قرآن[4] کا حکم کوئی منسوخ نہیں۔ قرآن[5] میں کوئی تغیر و تبدل یا کمی زیادتی نہیں ہوئی۔ اگر کسی روایت سے یہ بات ثابت ہوتی ہے تو وہ موضوع ہے۔ صحاح[6] ستہ بلکہ صحیحین کی بھی تمام حدیثیں جبتک اصول علم حدیث کے موافق جانچ نہ کرلی جائے قابل وثوق نہیں، شیطان[7] یا ابلیس انسان ہی کے نفس امارہ یا قوت بہیمیہ کا نام ہے۔ وہ پرندے[8] جنہیں نصاریٰ نے گلا گھونٹ کر مار ڈالا ہو مسلمانوں کے لئے ان کا کھانا جائز ہے۔ اخبار[9] آحاد سے اگر اسلام پر کوئی اعتراض وارد ہوتا ہو تو اسلام اس کا جواب دہ نہیں۔ اُن[10] کفار و مشرکین کے سوا جو مسلمانوں سے برسر جنگ ہوں یا جنہوں نے مسلمانوں کو ان کے وطن سے ملک بدر کر دیا یا جو اس کے لئے کوشاں ہوں، دوسرے کفار و مشرکین سے موالات اور دوستی جائز ہے۔ بائبل[11] میں تحریف معنوی ہوئی ہے (یعنی تحریف لفظی نہیں ہوئی ہے) مگر اس کے باوجود ان کا ازاول تا آخر الہامی ہونا اور غلطی سے پاک ہونا غیر مسلم ہے ہر شخص[12] ان مسائل میں جو قرآن یا صحیح حدیث میں منصوص نہیں اجتہاد کر سکتا ہے۔ وضع[13] ولباس میں کفار کے ساتھ تشبہ حرام نہیں۔ جبر[14] یا قدر کے لئے قرآنی آیات سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ معراج[15] اور شق صدر خواب میں ہوئے تھے بیداری میں نہیں۔ ملائکہ[16] ان مختلف قوتوں کا نام ہے جو خدا نے مادہ میں ودیعت کر دی ہیں۔ آدم[17] اور ملائکہ و ابلیس کا قصہ جو قرآن میں بیان ہوا ہے وہ کسی واقعہ کی خبر نہیں ہے بلکہ تمثیلی انداز بیان ہے۔ معجزہ[18] دلیل نبوت نہیں ہوتا۔ قرآن[19] کریم میں آنحضرت کے کسی معجزہ کا ذکر نہیں ہے۔

ورثہ[20] کے لئے وصیت کا حکم منسوخ نہیں ہے۔ جو لوگ[21] بہ دشواری روزہ رکھ سکیں وہ فدیہ دے سکتے ہیں۔ ربا[22] یعنی سود کی وہ شکل حرام ہے جو زمانۂ جاہلیت میں عربوں میں رائج تھی۔ آج کل بنکنگ اور پرامیسری نوٹوں پر جو منافع دیا جاتا ہے وہ اس میں شامل نہیں ہے۔ حضرت عیسیٰ[23] کا آسمان پر زندہ اٹھایا جانا قرآن سے ثابت نہیں۔ شہدا[24] کی زندگی سے مراد ان کا علو درجات اور روحانی خوشی اور دنیا میں قابل تقلید مثال چھوڑنا ہے۔ صور[25] پھونکنے سے مراد کوئی خاص آلہ نہیں ہے جس میں آواز پھونکی جائے گی بلکہ خدا کی مشیت و ارادہ سے استعارہ ہے۔ خدا[26] کی ذات و صفات اور بعث و نشر حساب و کتاب۔ میزان۔ صراط۔ جنت و دوزخ کے متعلق جو کچھ قرآن کریم اور احادیث میں وارد ہوئے وہ مجاز و استعارہ اور تمثیل پر محمول ہے انسانوں[27] کی بداعمالیوں پر حسی عذاب نازل نہیں ہوتے۔ خدا[28] کا دیدار نہ دنیا میں ممکن ہے نہ آخرت میں۔ بدر[29] و حنین کی جنگ میں فرشتوں کی جس مدد کا ذکر قرآن نے کیا ہے اس کا یہ مطلب نہیں کہ فرشتے ان جنگوں میں شریک ہوئے تھے۔ صفات[30] باری تعالےٰ نہ عین ذات ہیں نہ غیر ذات اور نہ لاعین اور لا غیر جیسا کہ اشاعرہ کہتے ہیں۔ حضرت[31] عیسیٰ کا بن باپ پیدا ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ عادات[32] الٰہی یا قانون طبعی کے خلاف کوئی امر وقوع پذیر نہیں ہوتا۔ قرآن[33] کے اعجاز سے مراد اس کا لفظی اعجاز نہیں بلکہ معنوی اعجاز ہے۔ وحی[34] فرشتوں کے ذریعہ نہیں آتی بلکہ نبی کے قلب پر خود بخود نازل ہوتی ہے۔ جنات[35] کا مروجہ مفہوم قرآن سے ثابت نہیں۔ انبیائے[36] بنی اسرائیل اور بنی اسرائیل کے ان واقعات میں جو قرآن میں بیان ہوئے ہیں کوئی بات خلاف فطرت نہیں ہے۔ طوفان[37] نوح عالمگیر نہیں تھا بلکہ قوم نوح تک محدود تھا۔ ولادت[38] اسحٰق کے وقت

حضرت سارہ کی عمر اتنی نہیں تھی کہ عادۃً اولاد کا ہونا ممکن نہ ہو۔ اسلام[۳۹] نے غلامی کی رسم کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دیا ہے۔ دعا[۴۰] ایک قسم کی عبادت ہے۔ اسکی قبولیت کے وہی معنے ہیں جو عبادت کی قبولیت کے ہوتے ہیں۔ آیت[۴۱] یا آیات بینات سے قرآن میں معجزات مراد نہیں ہیں بلکہ احکام اور مواعظ ونصائح مراد ہیں۔ حضرت عیسیٰ کو صلیب پر چڑھایا گیا تھا مگر اس سے ان کی موت واقع نہیں ہوئی تعدد[۴۲] ازدواج کی عام اجازت قرآن سے ثابت نہیں۔ چوری[۴۳] کی سزا میں ہاتھ کاٹ دینا لازمی نہیں ہے۔ قرآن[۴۴] میں جن اور اجنہ سے مراد پہاڑی یا صحرائی باشندے ہیں۔ سورۂ[۴۵] فیل میں کنکریاں برسانے سے مراد چیچک کی بیماری ہے انبیاء[۴۶] سابقین کے قصوں میں ان آیات کی مناسب توجیہ کرنی چاہئے جنمیں معجزات بیان ہوئے ہیں۔ قرآن[۴۷] کریم میں دو طرح کا کلام پایا جاتا ہے۔ ایک مقصود اور دوسرا غیر مقصود۔ جو کلام غیر مقصود ہے اس کا ظاہر پر محمول ہونا ضروری نہیں ہے۔ مثلاً کفار کے متعلق رحمت الٰہی سے محرومی کو بیان کرتے ہوئے لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ اَبْوَابُ السَّمَآءِ (ان کے لئے آسمان کے دروازے نہیں کھولے جائیں گے) فرمایا گیا ہے۔ ان کی محرومی کو جو اصل مقصود ہے اس پیرایہ میں بیان کیا گیا ہے۔ لہذا یہ پیرایہ کلام غیر مقصود سمجھا جائے گا۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ آسمان کے واقعی دروازے ہوں۔

شریعت[۴۹] اسلامیہ میں دو قسم کے احکام ہیں۔ ایک اصلی احکام۔ اور دوسرے ان اصلی احکام کے محافظ احکام۔ اصلی احکام ہی وہ احکام ہیں جن پر اسلام کی بنیاد قائم ہے۔ اصلی احکام ہمیشہ قانونِ فطرت کے مطابق ہوتے ہیں۔ محافظ احکام

کے لئے اس بحث کی ضرورت نہیں ہے کہ وہ قانون فطرت کے مطابق ہیں یا نہیں۔ البتہ عمل کے لئے دونوں کا درجہ برابر ہے اور دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ مثلاً نماز میں اصلی حکم توجہ الی اللہ ہے۔ جس کا قانونِ فطرت کے مطابق ہونا ضروری ہے مگر اس کے محافظ احکام مثلاً وضو۔ قیام۔ قعود۔ رکوع۔ سجود۔ استقبال قبلہ وغیرہ کے لئے قانونِ فطرت کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے۔ لیکن جبتک کوئی واقعی عذر مانع نہ ہو دونوں کا بجا لانا ضروری ہے۔

سرسید کی طرف سے اعتذار

اپنے زمانہ کے حالات میں سرسیدؒ نے اصلاح و تحقیق کی جس انداز پر کوشش فرمائی ہے اس میں ان کی نیک نیتی پر قطعاً کوئی شبہ نہیں کیا جا سکتا لیکن یہ ضروری نہیں ہے کہ جن اُمور کی وہ اپنے زمانہ میں کوئی عقلی توجیہ نہیں کر سکے۔ ان کی آج بھی کوئی عقلی توجیہ نہ کی جا سکے۔ فلہٰذا اس سے انکار کر دیا جائے۔ ہمارا علم۔ ہماری سائنس۔ ہمارا تجربہ و مشاہدہ۔ ہمارا عقل و شعور ہنوز ابتدائی مراحل میں ہے۔ کل تک جو باتیں ناممکن نظر آتی تھیں وہ ممکن ہوتی جا رہی ہیں۔ کل تک جن اُمور کی کوئی عقلی توجیہ نہیں کی جا سکتی تھی آج ان کی عقلی توجیہات کی جا رہی ہیں۔ لہٰذا ظاہر ہے کہ سرسید کی ان تمام باتوں کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا۔ خود مولانا حالی بھی رقم طراز ہیں کہ

> "اگرچہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہر مسئلہ مختلف فیہ کی نسبت جو کچھ سرسید نے لکھا ہے وہی صحیح ہے اور ہر اختلاف میں انہی کی رائے صائب ہے۔ لیکن چونکہ انھوں نے موجودہ زمانہ کی ضرورتوں کے مطابق ایک جدید علم کلام کی بنیاد ڈالی ہے، اس لئے جو لوگ

دین اسلام کے دوست ہیں اور اس کو ہر قسم کے اعتراضات اور
شکوک وشبہات سے پاک جانتے ہیں ان سے امید ہے کہ سرسید
کے مندرجہ ذیل اختلافات کو صرف اس نظر سے کہ وہ جمہور علمائے
اہل سنت کے خلاف ہیں ناقابل التفات نہ سمجھیں گے۔"

(حیات جاوید ص۹۰۳)

ان اختلافی موضوعات پر نظر ڈال لینے کے بعد جو گذشتہ فہرست میں پیش کیے گئے ہیں ہر انصاف پسند اس بات سے اتفاق کرے گا کہ اس فہرست میں بہت سے موضوعات خصوصیت کے ساتھ مابعدالطبیعات سے متعلق موضوعات ایسے بھی ہیں جن سے انکار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ شعور وادراک کی اس منزل پر جو ہمیں اس دنیا میں حاصل ہے ہم ان بہت سی باتوں کی کنہہ وحقیقت کو دریافت نہیں کر سکتے جو اس عالم سے ماوراء۔ عالمِ آخرت میں پیش آنے والی ہیں۔ لہٰذا ہمیں ان کو مطابق عقل بنانے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔ چہ جائیکہ اگر وہ حیطۂ ادراک میں نہ آسکیں تو ان کا انکار ہی کر دیا جائے۔ بعینہٖ یہی کچھ معجزات کے سلسلہ میں بھی کہا جا سکتا ہے۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سرسید مرحوم کو قدرت نے بڑی گراں مایہ صلاحیتیں عطا فرمائی تھیں جو بہت ہی کم لوگوں کو نصیب ہوتی ہیں۔ اور انھوں نے اپنی ان صلاحیتوں سے پورا پورا کام لیا تھا اور جو تحریک اصلاح وتحقیق کے نام سے انھوں نے شروع کی تھی وہ بیکار نہیں گئی۔ فضا میں ایک خاص قسم کا ارتعاش انھوں نے پیدا کر دیا تھا جو ملت کے سفینہ کو ساحل مراد تک پہنچانے کا باعث

بنا ہے اور برابر بنتا رہیگا۔ جو بیج انھوں نے بویا تھا وہ برابر برگ و بار لا رہا ہے اور لاتا رہیگا۔ آج فضا میں حریت فکر اور آزادیٔ رائے کے جو زمزمے فردوس گوش بنے ہوئے ہیں وہ دراصل سرسید ہی کے مضراب تحقیق کے رہین منت ہیں اُنھوں نے ملّت کے سامنے ایک نئی راہ کھولی تھی جس پر چل کر تعمیر و ترقی کے بیش بہا امکانات ہمارے سامنے ہیں مگر ہمیں یہ حقیقت فراموش نہیں کرنی چاہیئے کہ سرسید مرحوم کو علوم قدیمہ و جدیدہ میں وہ بالغ نظری اور گہری بصیرت حاصل نہیں تھی جو اس عظیم الشان کام کیلئے انتہائی ضروری تھی۔ اس لئے ان کی تحقیقات کو حرف آخر نہیں سمجھنا چاہیئے۔ اس حقیقت کو مولانا حالیؒ نے دیکھیے کس انداز سے بیان کیا ہے اور اس کا کیسا اچھوتا اعتذار پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔

"سرسید کی نسبت یہ اعتراض اکثر سُنا گیا ہے کہ مصلح یا مجدد مذہب ایسا شخص کیونکر ہو سکتا ہے جو علوم مروجہ اسلام میں متوسط درجہ سے بھی کم درجہ رکھتا ہو۔ لیکن یہ اعتراض اس شخص کی نسبت زیادہ موزوں ہو سکتا ہے جو علوم مروّجہ اہل اسلام میں کمال حاصل کرنے کے بعد مصلح یا مجدد مذہب بننے کا دعویٰ کرے۔..........

.... بہر حال اگر سرسید مشرقی تعلیم کی اس حد سے آگے بڑھ جاتے جس پر ان کی تعلیم آکر ٹھہر گئی تو تقلید کے پھندے سے تازیست ان کا چھٹکارا پانا دشوار تھا پس علوم مروجہ کی تکمیل بجائے اسکے کہ ان کے کام میں کچھ مدد دیتی۔ وہ تمام قدرتی قابلیتیں جو ان کی طبیعت میں رکھی گئی تھیں بالکل فنا کر دیتی اور جس دلیری

اور آزادی سے انھوں نے ریفارمیشن کا کام انجام دیا، اس کا حوصلہ
ان میں مطلقاً باقی نہ رہتا۔" (حیات جاوید ص ۵۹۹-۶۰۰)
سید مہدی علی خاں مرحوم کے نام اپنے ایک خط میں جو ۱۲۵۹ھ میں لکھا گیا
تھا سر سید مرحوم خود بھی تحریر فرماتے ہیں کہ

"میرے پیارے مہدی! میں ہمیشہ آپ کو کہا کرتا ہوں کہ جو خراب
اثر مشرقی طریقہ تعلیم کا انسان کے دل اور طبیعت پر ہوتا ہے
اُس سے آپ کبھی ایمن نہ رہیں۔ آپ سمجھتے ہیں کہ نبی آخر الزماں
(صلی اللہ علیہ وسلم) کو اُمّی محض رکھنے میں کیا حکمت تھی؛ یہی حکمت
تھی کہ نیچرل فیض جو اندرونی چشموں کا جاری رہتا ہے اسکو کوئی
بیرونی چیز مزاحم نہ ہو۔ اور جو کچھ باہر نکلے خالص بے میل ہو پس
ہمیشہ نیچر کے سرچشمہ کے جاری رکھنے پر متوجہ رہا کریں اور جس علم
کی نسبت کہا گیا ہے کہ "العلم الحجاب الاکبر" اس کے
پیرو ہرگز نہ ہو دیں۔ (حیات جاوید ص ۶۰۰)

اس تمام تفصیل سے آپ نے دیکھ لیا کہ شاہ ولی اللہؒ کے اس مشن کو جو انھوں نے
شروع کیا تھا سر سیدؒ نے کافی آگے بڑھایا۔ ذہنی جمود کے خلاف بغاوت۔ مذہبی
مسائل میں غور و فکر اور تحقیق و تفتیش۔ شرعی احکام و مسائل کے لئے عقلی بنیادیں
مہیا کرنا اور ان مسائل و احکام کو عقل و شعور سے ہم آہنگ بتانا۔ ادلہ شرعیہ کو
ان کے صحیح مقام پر رکھنا۔ یہ سارے کام نہ علمائے اہل حدیث انجام دے سکے اور
نہ علمائے دیوبند۔ ان کاموں کے لئے قدرت نے سر سیدؒ کو منتخب فرمایا تھا"

اور انھوں نے ہی اس سلسلہ میں شاہ صاحبؒ کے مشن کو آگے بڑھایا۔

ادلۂ شرعیہ کے متعلق آپ گذشتہ صفحات میں پڑھ چکے ہیں کہ سرسیدؒ کے نزدیک (۱) اجماع حجت شرعی نہیں تھا۔ (۲) قیاس بھی حجت شرعی نہیں تھا۔ (۳) قرآن کا کوئی حکم ابتداء تا آخر منسوخ نہیں ہے۔ قرآن میں کسی طرح کی زیادتی یا کمی یا تغیر و تبدل واقع نہیں ہوا۔ وہ جس طرح اور جسقدر نازل ہوا تھا اُسی قدر زمانۂ نزول سے آج تک محفوظ ہے۔ جن روایات سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے وہ سب موضوع اور مفتری ہیں۔ (۴) صحاح ستہ بلکہ صحیحین کی بھی تمام حدیثوں کو جبتک کہ اصول علم حدیث کے موافق ان کی جانچ نہ کی جائے قابل وثوق نہیں سمجھنا چاہیئے۔ اس سے ظاہر ہے کہ سرسیدؒ کے نزدیک احادیث حجت شرعی ہیں بشرطیکہ اصول علم حدیث کے مطابق ان کی جانچ کرلی جائے اور اس جانچ کے بعد وہ قابل وثوق ثابت ہوجائیں اور عقلی بنیاد پر اسلام کے خلاف کوئی اعتراض وارد نہ ہوتا ہو۔ سرسیدؒ ہمیں ان کے متعلق اتنا ہی بتاتے ہیں کہ وہ محل تنقید بن سکتی ہیں۔ وہ یہ نہیں بتاتے کہ آیا زمانہ کے اقتضاآت کے مطابق ان سے ثابت شدہ احکام میں ترمیم اور تبدیلی ہوسکتی ہے یا نہیں۔ اور ہوسکتی ہے تو وہ کس قسم کی احادیث میں ہوسکتی ہے۔ البتہ ان کے نزدیک ہر شخص ان مسائل میں جو قرآن یا حدیث صحیح میں منصوص نہیں ہیں خود اجتہاد کرسکتا ہے۔ لہٰذا خصوصیت کے ساتھ اس ضمن میں سرسید ہمیں اس موقف سے کچھ آگے نہیں لیجاتے جو شاہ ولی اللہؒ نے پیش فرمایا تھا بلکہ وہ شاہ صاحبؒ کے موقف سے بھی کافی پیچھے نظر آتے ہیں۔

سیاسی مصالح | سرسید کی اصلاح و تحقیق میں ہمیں یہ نکتہ بھی ذہن میں رکھنا چاہیئے کہ

ان کے سامنے مسائل کی تحقیق میں محض ان کی علمی قدر و قیمت ہی نہیں تھی بلکہ سیاسی مصالح بھی تھیں۔ وہ اور امت مسلمہ جن حالات سے دوچار تھے ان کے ماتحت سیاسی طور پر بھی انھیں بعض باتوں کا انکار کرنا پڑا یا ان میں تاویل کرنی پڑی۔ انگریزوں کی نفرت اور توحش کو اسلام اور مسلمانوں کیطرف سے دور کرنے کی سعی میں جبکہ عام مسلمان یورپ کے افکار و نظریات سے بہت ہی بری طرح سے متاثر تھے بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ عام مسلمان اپنے سیاسی زوال کے بعد یورپ اور اس کے افکار و نظریات سے مرعوبیت کی حد تک متاثر ہو چکے تھے یہ کہنا غالباً بیجا نہ ہوگا کہ اسی تاثر کا اثر سرسید پر بھی تھا چنانچہ وہ بعض ایسے مسائل کا انکار کرنے پر بھی مجبور ہو گئے جن سے انکار کرنے کی ضرورت نہیں تھی۔ اسی بنا پر انھیں قرآن کریم کی تفسیر میں بعض دور از کار تاویلات کا بھی سہارا لینا پڑا۔ اور ایسا ہونا بالکل قدرتی بات تھی۔ حالات و کوائف نے دراصل ان پر اتنا بوجھ ڈال دیا تھا کہ اس سے کما حقہ عہدہ برآ ہونا ان کے لئے بہت ہی مشکل تھا۔ قدیم و جدید علوم پر انھیں وہ ناقدانہ بصیرت حاصل نہیں تھی جو اس کام کے لئے ضروری تھی، لیکن ان حالات میں تماشائی بن کر بیٹھا رہنا بھی خودکشی کے مرادف تھا۔ جن لوگوں میں صلاحیت ہو سکتی تھی وہ آگے نہیں بڑھ رہے تھے۔ مجبوراً سرسید کو خود ہی آگے بڑھنا پڑا اور انھوں نے ان ناساعد حالات میں نہ صرف قوم کی کشتی کو ترایا بلکہ علمی میدان میں بھی شاہ ولی اللہؒ کے مشن کو آگے بڑھایا اور آئندہ آنے والوں کے لئے ایک طرح نو ڈال گئے۔

سرسید مرحوم اور ان کے متبعین نے اپنے لئے کوئی خاص نام یا لقب تجویز نہیں کیا اور وہ کسی خاص فرقہ کے بانی نہیں بنے تاہم تعارف کے لئے ان

حضرات کو آزاد خیال مفکرین کے لقب سے یاد کیا جائے تو نامناسب نہ ہوگا۔

علامہ شبلی نعمانی ندوہ اور

علامہ شبلی نعمانی مرحوم نے غالباً مسلم یونیورسٹی علیگڈھ میں اس کمی کو محسوس کیا ہوگا کہ وہاں جدید علوم کی تعلیم تو کماحقہٗ دیدی جاتی ہے مگر اسلامی قدیم علوم پر طلبار کو کوئی بصیرت حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا اس سے وہ مقصد کماحقہٗ حاصل نہیں ہو سکتا جو اس کے قیام سے تھا یعنی عقل ونقل میں ہم آہنگی پیدا کر کے مغربی طوفان کا مقابلہ کرنا اور مذہبی مسائل کیلئے عقلی بنیادیں مہیا کرنا۔ عملی طور پر جس بات کا مشاہدہ ہو رہا تھا وہ یہ تھا کہ وہاں سے نکلنے والے طلبہ علوم جدیدہ میں تو طاق ہو کر نکلتے تھے مگر علوم قدیمہ سے بالکل ہی کورے ہوتے تھے۔ لہٰذا ان سے یہ توقع نہیں رکھی جا سکتی تھی کہ وہ اس مشن کو آگے بڑھا سکیں گے جو سرسیدؒ کا مطمح نظر تھا۔ چنانچہ انھوں نے جدید وقدیم کے سنگم سے ایک نئی درسگاہ لکھنؤ میں "ندوۃ العلمار" کے نام سے قائم کی۔ لیکن ان کی یہ کوشش بھی وہ نتائج پیدا نہ کر سکی جو غالباً ان کا مقصود تھے۔ علامہ شبلیؒ کا رجحان طبع زیادہ تر ادبیات اور تاریخ کی طرف تھا چنانچہ "ندوۃ العلمار لکھنؤ" نے بہترین ادیب اور مؤرخ پیدا کر دیئے مگر مذہبی مسائل میں محقق پیدا کرنے میں وہ بھی ناکام رہا۔

بلاشبہ "ندوۃ العلمار لکھنؤ" نے جو خدمات انجام دیں وہ سنہری حروف سے لکھے جانے کی مستحق ہیں مگر ہم یہاں جس نقطۂ نظر سے علمی تحریکات کا جائزہ لینا چاہتے ہیں اس کے پیش نظر یہ حقیقت ہے کہ ذہنی اور فکری اعتبار سے ندوۃ العلمار کی یہ تحریک وہ نتائج مرتب نہیں کر سکی جو غالباً علامہ شبلیؒ کے ذہن میں تھے اس لئے وہ شاہ ولی اللہؒ اور سرسیدؒ کے مشن کو کچھ آگے نہیں بڑھا سکی۔

اہل قرآن | یہاں ایک اور تحریک کا ذکر کر دینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے جو علمی حلقوں میں "اہل قرآن" کے نام سے پکاری جاتی ہے۔ یہ تحریک اہل حدیث کی خاکستر سے اُبھری کیونکہ اس تحریک کے اوّلیں داعی ابتداءً اہل حدیث ہی سے تعلق رکھتے تھے۔ عام اہل حدیث نے فقہ سے اپنا رشتہ توڑا تو اس تحریک کے داعیوں نے حدیث سے بھی اپنا دامن جھٹک دیا۔ ان حضرات کا موقف یہ تھا کہ دینی مسائل کو سمجھنے کے لئے حدیث کی بھی کوئی ضرورت نہیں ہے بلکہ صرف قرآن ہی کافی ہے۔ اس نظریئے کو شہرت مولوی عبداللہ صاحب چکڑالوی سے ہوئی۔ اور انھوں نے اپنے اس دعوے کی تفصیلات میں بہت ہی مضحکہ خیز صورتیں پیدا کیں۔ کہیں نمازوں کی تعداد قرآن کریم سے متعین کی گئی اور کہیں نمازوں کی رکعتیں اور دوسری تفصیلات کو قرآن کریم سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہیں نمازوں کے اوقات کو قرآن سے اخذ کیا گیا۔ اسی طرح دوسرے ارکان، نماز، روزہ، حج وغیرہ کی تمام تفصیلات قرآن کریم ہی سے مستنبط کی گئیں۔ لیکن بعد میں آنے والوں کو اس موقف کی کمزوری کا احساس ہوا اور انھوں نے اس میں اتنی ترمیم ضروری سمجھی کہ دینی مسائل کو متعین کرنے کے لئے حدیث کی تو ضرورت نہیں ہے البتہ قرآن کریم اور آنحضرت کے عمل متواتر کی پابندی لازم ہے۔ نیز اس کے ساتھ ہی مولانا محمد اسلم صاحب جیراج پوری نے "مرکز ملت" کی ایک نئی اصطلاح بھی وضع فرمائی اور یہ موقف اختیار کیا کہ جن معاملات میں قرآن کریم اور عمل متواتر سے تفاصیل نہ مل سکیں، انھیں مرکز ملت متعین کرے گا۔ اگر احادیث نے ان تفصیلات کو متعین کر دیا ہے تو مرکز ملت کو اختیار ہے کہ وہ غور و فکر کے بعد اگر ان تعینات کو علیٰ حالہٖ باقی رکھنا

چاہے تو باقی رہنے دے اور اگر ان میں کوئی تبدیلی کرنا چاہے تو تبدیلی کردے۔ لہٰذا مولانا محمد اسلم صاحب کے نزدیک دین میں تین چیزیں حجت ہونگی۔ قرآن کریم۔ عمل متواتر اور مرکز ملت کے فیصلے۔ ان میں دو اول الذکر مآخذ ناقابل تغیر و تبدل ہونگے اور تیسرا مآخذ قابل تبدیلی ہوگا۔

جناب پرویز لیکن یہ جماعت اپنے اس موقف پر بھی قائم نہیں رہ سکی چنانچہ مولانا اسلم کے شاگرد رشید جناب غلام احمد پرویز صاحب نے عمل متواتر کے اس اضافہ کو تسلیم نہیں کیا۔ انھوں نے مرکز ملت کی اہمیت پر زیادہ زور دیا اور بتایا کہ جن تفصیلات میں قرآن کریم خاموش ہے انھیں مرکز ملت متعین کرے گا۔ اور حضور اکرم صلعم نے اپنی حیات طیبہ میں قرآن کریم کی جو تفصیلات اور جزئیات مرتب فرمائی تھیں وہ مرکز ملت کی حیثیت ہی سے مرتب فرمائی تھیں اور مجموعہ ہائے احادیث انہی تفصیلات و جزئیات کا ریکارڈ ہیں جنھیں رسول اللہ نے اپنی اس حیثیت سے متعین فرمایا تھا۔ بعد میں آنے والے مراکز ملت ان تعینات کے پابند نہیں ہیں بلکہ وہ اپنے عہد کے تقاضوں کو دیکھتے ہوئے اگر چاہیں تو انہی کو باقی رہنے دیں اور چاہیں تو ان میں تبدیلی کریں۔ ناقابل تغیر و تبدل صرف وہ تصریحات ہیں جنھیں قرآن کریم نے اپنے دفتین میں محفوظ کر لیا ہے۔

جناب غلام احمد صاحب پرویز نے اپنے اس نظریہ کے لیے ایک جدید اصطلاح سے بہت کام لیا ہے جسے علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبات میں ثبات اور تغیر یعنی (Permanence & change) کے نام سے

پیش کیا تھا۔ چنانچہ ان کے نزدیک (Permanent) ناقابل تغیر قرآن کریم کی تصریحات ہیں اور (Changeable) قابل تغیر احادیث کی تصریحات ہیں۔
چونکہ جناب پرویز صاحب اپنے آپ کو اہل قرآن کا متبع نہیں کہتے اور نہ ہی انکار حدیث کے لیبل کو اپناتے ہیں اور نہ ہی علامہ اقبال کے مکتب فکر سے منسلک ہیں اس لئے ہم پرویز صاحب کی اس تحریک کو ان تمام تحریکات سے الگ بعد میں مستقلاً بیان کریں گے۔

جیسا کہ بتایا جا چکا ہے اہل قرآن کی یہ تحریک دراصل اہل حدیث کی خاکستر سے ابھری اور یہ دراصل حدیث کے ساتھ اہل حدیث کے اس شدید توغل کا ردعمل تھا جو اہل حدیث میں پایا جاتا تھا۔ مگر جیسا کہ اہل حدیث کا دعوائے اجتہاد اس بنا پر مضحکہ خیز ہو کر رہ گیا تھا کہ انہیں کوئی ابن تیمیہؒ جیسا بلند پایہ شخص میسر نہ آسکا۔ اسی طرح ان سے بھی زیادہ مضحکہ خیز اہل قرآن کا یہ دعویٰ تھا کہ ہر بات کا استنباط قرآن کریم سے ہو سکتا ہے۔ حدیث کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ان حضرات نے جتنا بڑا دعویٰ کر دیا تھا اسے نباہنے کے لئے ابن تیمیہؒ تو کیا عمر فاروقؓ یا کم از کم ابوحنیفہؒ جیسی شخصیت کی ضرورت تھی اور ایسی کوئی شخصیت ان میں موجود نہیں تھی۔ اس لئے یہ تحریک جلد ہی ختم ہو گئی اور اس طرح ختم ہوئی کہ ان کی فکر کو آگے بڑھانے والے بھی اپنی نسبت ان کے ساتھ کرتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ یہ واقعہ ہے کہ یہ تحریک مسلمانوں کے معاشرہ کو ذہنی اور فکری طور پر ژولیدگی اور پریشان خیالی کے سوا اور کچھ نہیں دے سکی۔ بیس پچیس سال پہلے تک اس جماعت کی کوئی خاص اہمیت نہیں تھی اور نہ ہی اسکے ماننے والے

کچھ زیادہ پائے جاتے تھے۔ لیکن اب کچھ عرصہ سے پاکستان کی فضا میں جناب
پرویز صاحب کی قیادت میں یہ رجحان ایک نئے انداز سے پھر اُبھر رہا ہے
جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔ "(باب پنجم۔ راہِ اعتدال)"۔

علامہ اقبالؒ

انیسویں صدی کے آخر میں برصغیر نے ایک اور ہستی پیدا کی جس نے
مسلمانوں کی ذہنی اور فکری دنیا میں ایک انقلاب پیدا کر دیا
اس ہستی کی پیدائش ۱۸۷۷ء کے لگ بھگ سیالکوٹ میں ہوئی اور دنیا نے اسے
علامہ سر محمد اقبال کے نام سے جانا۔ علامہ اقبال مرحوم کی شخصیت ایک فلسفی شاعر
اور انقلابی مصلح کی حیثیت سے عام طور پر متعارف ہے مگر مذہبی فکر میں بھی انکی
خدمات مسلمانوں کیلئے صدیوں تک مشعل راہ بنی رہیں گی۔ علامہ اقبالؒ، شاہ
ولی اللہؒ کی طرح کے اصطلاحی معنوں میں کوئی عالم دین نہیں تھے۔ نہ کسی دینی
مدرسہ میں اُنھوں نے زانوئے ادب تہ کیا۔ اُنھوں نے سکول اور کالج میں
تعلیم پائی۔ فلسفہ میں ڈاکٹریٹ کیا۔ لیکن اسلامی مسائل پر ان کا مطالعہ کسقدر
وسیع اور عمیق تھا اور ان کی بصیرت اپنے اندر کسقدر گہرائی، توازن اور اعتدال
رکھتی تھی وہ لائق صد تحسین ہے۔ چنانچہ جن اُمور پر اُنھوں نے اظہار خیال فرما دیا
ہے عموماً ان کی رائے صدیوں تک حرف آخر کی حیثیت رکھے گی۔ ان کی نظر
جدید و قدیم دونوں علوم پر تھی۔ وہ نہ تو علوم جدید کے داعی اور نمائندہ تھے اور
نہ علوم قدیمہ کے۔ جہاں وہ جدید علوم و معارف سے مرعوب نہیں تھے وہیں قدیم
علوم و معارف کے لئے متعصب بھی نہیں تھے۔ خدا نے اُنھیں نہایت ہی سلجھا ہوا
ذوق عطا فرمایا تھا اور وہ جب تک بات کی تہ کو نہیں پہنچ جاتے تھے اظہار رائے

نہیں کرتے تھے۔ وہ جدید تحقیقات و رجحانات پر بھی ناقدانہ گرفت کرتے تھے، اور قدیم نظریات و افکار پر بھی۔ علماء اور متجددین دونوں حلقوں ہی میں انھیں عزت و احترام کی نظر سے دیکھا جاتا تھا۔ خدا نے انھیں بڑی ناقدانہ بصیرت عطا فرمائی تھی اور وہ غیر جانبداری کے ساتھ مختلف افکار و نظریات کا مطالعہ کرتے اور غیر جانبداری کے ساتھ اپنی رائے پیش فرماتے تھے۔ موصوف نے اسلامی علوم و افکار کی تحقیق و تدقیق کو اپنا خاص موضوع کبھی نہیں بنایا چنانچہ آپ نے اس سلسلہ میں کوئی گرانقدر تفصیلی تصنیف اپنے بعد نہیں چھوڑی۔ البتہ آپ کے مختصر خطبات کا ایک مجموعہ ملتا ہے جس میں آپ نے بعض اہم مسائل سے اعتنا فرمایا ہے جو درحقیقت اس لائق ہے کہ اسے سبقاً سبقاً پڑھا جائے۔

واقعہ یہ ہے کہ شاہ ولی اللہؒ کے بعد اسلامی مسائل پر اس انداز سے غور کرنے والی شخصیت برصغیر نے علامہ اقبال سے پہلے یا بعد میں کوئی تیسری ہستی پیدا ہی نہیں کی، بلکہ اگر یہ کہا جائے کہ پورا عالم اسلام اس دور میں ان دونوں بزرگوں کی نظیر پیش کرنے سے عاجز ہے تو غالباً بیجا نہ ہوگا۔ حقیقت یہ ہے کہ علامہ اقبالؒ کے ہاں جو توازن اور اعتدال نظر آتا ہے وہ سر سیدؒ سے لے کر آج تک کے کسی دوسرے مصلح میں نظر نہیں آتا۔

مذہبی احکام و مسائل کے استنباط میں قرآن، سنت، اجماع اور قیاس کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اور مذہبی علوم میں قرآن کی تفسیر، حدیث اور فقہ کو بڑی بنیادی حیثیت حاصل ہے۔ جہاں تک قرآن کریم کا تعلق ہے اس پر پوری امت متفق ہے اور کوئی بھی اس سے انکار نہیں کرتا۔ رہ گئی فقہ تو عیب کہ

آپ دیکھ چکے ہیں اہل حدیث کے علماء، فقہ سے جو ائمۂ مجتہدین و فقہائے اربعہ کے اجتہادی فیصلوں کا ریکارڈ ہے، انکار فرماتے ہیں۔ اور قرآن و حدیث سے براہ راست خود اجتہاد کرنے کے قائل ہیں۔ اور حدیث تو آپ دیکھ چکے ہیں۔ کہ اہل قرآن اسکی بھی کوئی حیثیت نہیں سمجھتے وہ فرماتے ہیں کہ تمام احکام و مسائل کا استنباط صرف قرآن کریم سے ہو سکتا ہے۔ اجماع کے متعلق علمائے متقدمین میں بھی اختلاف رہا ہے کہ وہ حجت ہی یا نہیں اور حجت ہے تو صرف صحابہ کا اجماع حجت ہے یا بعد کے علماء کا بھی۔ وغیرہ وغیرہ۔

فقہ کے متعلق علامہ کی رائے

اس اختلافی پس منظر کو سامنے رکھتے ہوئے اور حضرت شاہ ولی اللہؒ اور مولانا عبید اللہ سندھیؒ کی تصریحات کو ذہن میں رکھتے ہوئے علامہ اقبال کی تصریحات کا جائزہ لیا جائے تو ہمیں فقہ کے متعلق ان کی یہ رائے ملتی ہے کہ:

"پھر چونکہ ذات الہیہ ہی فی الحقیقت روحانی اساس ہے زندگی کی، لہٰذا اللہ کی اطاعت فطرت صحیحہ کی اطاعت ہے۔ اسلام کے نزدیک حیات کی یہ روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہی جسے ہم اختلاف اور تغیر میں جلوہ گر دیکھتے ہیں۔ اب اگر کوئی معاشرہ حقیقت مطلقہ کے اس تصور پر مبنی ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنی زندگی میں ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا لحاظ رکھے۔ اس کے پاس کچھ تو اس قسم کے دوامی اصول ہونا چاہئیں جو حیات اجتماعیہ میں نظم و انضباط قائم رکھیں، کیونکہ مسلسل تغیر کی اس دنیا میں ہم اپنی

دُنیا میں ہم اپنا قدم مضبوطی سے جما سکتے ہیں تو دوامی ہی کی بدولت لیکن دوامی اُصولوں کا یہ مطلب تو ہے نہیں کہ اس سے تغیر اور تبدیلی کے جملہ امکانات کی نفی ہو جائے، اس لئے کہ تغیر وہ حقیقت ہے جسے قرآن پاک نے اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی آیت ٹھہرایا ہے۔ اس صورت میں تو ہم اس شئے کو جس کی فطرت ہی حرکت ہے، حرکت سے عاری کر دیں گے۔ اُصول اوّل کی تائید تو سیاسی اور اجتماعی علوم میں یورپ کی ناکامیوں سے ہو جاتی ہے۔ اُصول ثانی کی تائید عالم اسلام کے پچھلے پانچ سو برس کے جمود سے، جو اگر ٹھیک ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلام کی ہیئت ترکیبی میں وہ کونسا عنصر ہے جو اسکے اندر حرکت اور تغیر قائم رکھتا ہے؟ اس کا جواب ہے اجتہاد!

لغوی اعتبار سے تو اجتہاد کے معنے ہیں کوشش کرنا، لیکن فقہ اسلامی کی اصطلاح میں اس کا مطلب ہے وہ کوشش جو کسی قانونی مسئلے میں آزادانہ رائے قائم کرنے کے لئے کی جائے اور جس کی بنا جیسا کہ میں سمجھتا ہوں شاید قرآن مجید کی اس آیت 'اَلَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا' پر ہے۔ پھر حضور رسالت مآب صلعم کی ایک حدیث سے اس کا مطلب اور زیادہ وضاحت کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے۔ چنانچہ روایت ہے کہ آپؐ نے حضرت معاذؓ کو یمن کا عامل مقرر کیا تو فرمایا 'معاملات کا فیصلہ کیسے کروگے؟' اُنھوں نے کہا 'کتاب اللہ کے مطابق' 'لیکن اگر کتاب اللہ

نے ان میں تمہاری رہنمائی نہیں کی تو پھر؟ 'پھر اللہ کے رسول کی سنت کے مطابق '۔ 'لیکن اگر سنت رسول بھی ناکافی ٹھہری تو؟' اس پر حضرت معاذؓ نے کہا 'تو پھر میں خود ہی کوئی رائے قائم کرنے کی کوشش کروں گا'۔"

یوں بھی جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے خوب جانتے ہیں کہ فتوحات میں اضافہ کے ساتھ ساتھ قانون میں باقاعدہ غور و فکر ناگزیر ہو گیا تھا انھیں یہ بھی معلوم ہے کہ فقہائے متقدمین نے خواہ وہ عرب ہوں یا عجم، اس سلسلہ میں جس محنت اور عرق ریزی سے کام لیا اس کے نتائج بالآخر ہمارے مشہور مذاہب فقہ کی تدوین میں ظاہر ہوتے۔ ان مذاہب کے نزدیک اجتہاد کے تین درجے ہیں (ا) تشریع یا قانون سازی میں مکمل آزادی لیکن جس سے عملاً صرف مؤسسین مذاہب ہی نے فائدہ اٹھایا (ب) محدود آزادی جو کسی مخصوص مذہب فقہ کی حدود کے اندر ہی استعمال کی جا سکتی ہے۔ اور (ج) وہ مخصوص آزادی جس کا تعلق کسی ایسے مسئلہ میں جسے مؤسسین مذاہب نے جوں کا توں چھوڑ دیا ہو، قانون کے اطلاق سے ہے۔ مگر ہم اس خطبہ میں اپنا دائرۂ بحث اجتہاد کی شق اول تک ہی محدود رکھیں گے، یعنی قانون سازی میں آزادی تک۔
اس میں کوئی شک نہیں کہ نظری طور پر اہل سنت والجماعت نے اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا۔ گو جب سے مذاہب اربعہ

قائم ہو چکے ہیں عملاً اس کی کبھی اجازت بھی نہیں دی۔ کیونکہ انھوں نے اس پر کچھ ایسی شرطیں لگا دی ہیں جن کا پورا کرنا ناممکن تو کیا سرے سے محال ہے۔ پھر جب ہم یہ دیکھتے ہیں کہ یہ روش اس نظام قانون نے اختیار کی جس کی بنیادیں قرآن مجید پر استوار ہوئیں جو زندگی کو متحرک اور متغیر قرار دیتا ہے تو اور بھی تعجب ہوتا ہے۔ لہٰذا اس سے پیشتر کہ ہم اپنی بحث میں آگے بڑھیں، یہ معلوم کرنا ضروری ہے کہ اس ذہنی روش کے اسباب کیا تھے جس نے قانون اسلام کو عملاً سرتاسر جامد بنا رکھا ہے۔ مغربی اہل قلم میں بعض کے نزدیک تو یہ نتیجہ ہے ترکی اثرات کا، لیکن میری اپنی رائے میں ان کا یہ خیال سطحی ہے، کیونکہ ترکوں کے اثرات اسلامی تاریخ میں ظاہر ہوئے اس وقت جب مذاہب فقہ کو قائم ہوئے صدیاں گذر چکی تھیں۔ میرے نزدیک اس روش کے حقیقی اسباب حسب ذیل ہیں:-

۱- ہم اس عقلی تحریک (اعتزال) سے خوب واقف ہیں جس نے دولت عباسیہ کے ساتھ ساتھ الٰہیات اسلامیہ میں سر اٹھایا۔ ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ اس سے بحث و نزاع کا جو سلسلہ شروع ہوا کیسا تلخ تھا۔ مثلاً وہی نزاع جس سے علمائے امت دو مخالف گروہوں میں بٹ گئے، یعنی عقیدۂ قِدمِ قرآن کی بحث جسکے علماء ابتداء ہی سے قائل تھے لیکن جس سے عقلیین کو اس بنا پر انکار تھا کہ یہ اس مسیحی عقیدہ ہی کی کہ "کلام قدیم ہے" ایک دوسری شکل ہے۔ برعکس اس کے

قدیم الخیال علماء کے نزدیک جن کی آگے چل کر عباسیوں نے اس لئے حمایت کی کہ تحریک عقلیت کے اندر بعض ایسی باتیں مضمر تھیں جن کے سیاسی نتائج بڑے خطرناک ہوتے۔ عقلیین کے اس خیال سے کہ قرآن پاک مخلوق ہے اُمت کی بنیادیں متزلزل ہو رہی تھیں چنانچہ نظام ہی کی مثال ہمارے سامنے ہے جو عملاً احادیث کو رد کر چکا تھا اور علی الاعلان کہتا تھا کہ ابوہریرہؓ بڑا ضعیف راوی ہے۔ لہٰذا کچھ تو عقلیت کے حقیقی مقاصد سے غلط فہمی اور کچھ بعض عقلیین کے بے روک غور و فکر سے قدیم طرز فکر کے علماء یہ سمجھے کہ تحریک عقلیت ایک اختلاف خیز قوت ہے جس سے بطور ایک نظام مدنیتِ اسلام کا استحکام ختم ہو جائیگا۔ وہ یہ چاہتے تھے کہ اسلام کا وجود اجتماعی برقرار رہے جس کا ان کے پاس کوئی ذریعہ تھا تو صرف یہ کہ شریعت کی قوت جامعہ سے کام لیں اور جہاں تک ہو سکے قوانین کے اندر سختی پیدا کرتے چلے جائیں۔

۲۔ رہبانی تصوف کا نشو و نما بھی جو غیر اسلامی اثرات کے ماتحت رفتہ رفتہ صرف غور و فکر تک محدود رہ گیا۔ اس روش کا ایک سبب بلحاظ مذہبی پہلو سے دیکھا جائے تو تصوف عبارت ہے اس بغاوت سے جو فقہائے متقدمین کی لفظی حیلہ تراشیوں سے پیدا ہوئی۔ اس سلسلے میں سفیان ثوری کی مثال ہمارے سامنے ہے جن کا شمار اس عہد کے بہترین قانونی دماغوں میں ہوتا ہے اور

جو تقریباً ایک مذہب فقہ کی بنا ڈال چکے تھے۔ لیکن جن کے دل و دماغ پر چونکہ روحانیت کا غلبہ تھا، لہٰذا فقہائے معاصرین کی خشک بحثوں سے بددل ہو کر انھوں نے بالآخر رہبانی تصوف کا راستہ اختیار کر لیا۔ یوں بھی جہاں تک تصوف کے ظنی پہلو کا، جس کا آگے چل کر نشوونما ہوا، تعلق ہے وہ آزاد خیالی ہی کی ایک شاخ تھا۔ اور اس لئے عقلیت کا حلیف۔ اس نے ظاہر و باطن پر زور دیا اور اس طرح ہر اس چیز سے جس کا تعلق حقیقت کے بجائے مشہودات سے تھا، کنارہ کشی اختیار کر لی۔

پھر جیسے جیسے تصوف کے اندر اگلی یا دوسری دنیا کی روح سرایت کرتی چلی گئی، اسلام کا یہ نہایت اہم پہلو کہ وہ ایک نظام مدنیت بھی ہے لوگوں کی نظروں سے اوجھل ہو گیا۔ لہٰذا جہاں تک ظن و قیاس کا تعلق ہے ان کے غور و فکر پر بھی کوئی روک باقی نہ رہی۔ وہ اس کا سلسلہ جہاں تک چاہتے پھیلا سکتے تھے۔ یہ صورتِ حالات تھی جس میں مسلمانوں کے بہترین دل و دماغ تصوف کی طرف کھنچنے لگے اور بالآخر اسی میں جذب ہو کر رہ گئے۔ اسلامی ریاست کی باگ ڈور اب متوسط درجہ کے افراد یا بے علم عوام کے ہاتھوں میں تھی تا آنکہ ایسا کوئی باہمت اور اولوالعزم انسان باقی نہ رہا جو ان کی رہنمائی کرتا۔ لہٰذا انہیں اپنی عافیت اسی میں نظر آئی کہ مذاہب فقہ کی اندھا دھند تقلید کرتے چلے جائیں۔

۳۔ اس پر قیامت یہ ہوئی کہ تیرھویں صدی کا وسطی زمانہ آیا تو اسلامی دنیا کا ذہنی مرکز بغداد تباہ و برباد ہو کر رہ گیا۔ یہ ایسی شدید ضرب تھی کہ اس عہد کے جن مورخوں نے تاتاری حملوں کی تاریخ لکھی ہے وہ بغداد کی تباہی کا حال بیان کرتے ہیں تو اس سے اسلام کے مستقبل کے بارے میں بڑی مایوسی ٹپکتی ہے۔ لہٰذا یہ ایک طبعی امر تھا کہ سیاسی زوال و انحطاط کے اس دور میں قدامت پسند مفکر اپنی ساری کوششیں اس بات پر مرتکز کر دیتے کہ مسلمانوں کی حیات ملی ایک یکرنگ اور یکساں صورت اختیار کر لے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ان میں مزید انتشار پیدا نہیں ہو گا۔ انھوں نے اس کا تدارک اس طرح کیا کہ فقہائے متقدمین نے قوانین شریعت کی تعبیر جس طرح کی تھی اس کو جوں کا توں برقرار اور ہر قسم کی بدعات سے پاک رکھا۔ وہ چاہتے تھے جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہیئت اجتماعیہ محفوظ رہے اور یہ وہ بات ہے جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے۔ یہ اس لئے کہ قوائے انحطاط کا سد باب نظم و ربط ہی سے ہوتا ہے۔ لیکن وہ نہیں سمجھے اور ہمارے زمانے کے علماء نہیں سمجھتے تو یہ کہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دار و مدار اس امر پر نہیں کہ ان کا وجود کہاں تک منظم ہے، بلکہ اس بات پر کہ افراد کی ذاتی خوبیاں کیا ہیں، قدرت اور صلاحیت کیا؟ یوں بھی جب معاشرہ حد سے زیادہ منظم ہو جائے تو اس میں فرد کی ہستی سر سے

فنا ہو جاتی ہے۔ شرہ اپنے گرد و پیش کے اجتماعی افکار کی دولت سے تو مالا مال ہو جاتا ہے، لیکن اپنی حقیقی روح کھو بیٹھتا ہے۔ اندریں صورت اگر قوم کے زوال و انحطاط کو روکنا ہے تو اس کا یہ طریق نہیں کہ ہم اپنی گذشتہ تاریخ کو بے جا احترام کی نظر سے دیکھنے لگیں یا اس کا احیاء خود ساختہ ذرائع سے کریں۔ زمانۂ حال کے ایک مصنف نے کیا خوب کہا ہے۔ "تاریخ کا فیصلہ ہے کہ جن فرسودہ خیالات کو خود کسی قوم نے فرسودہ کر دیا ہو ان کی تجدید پھر اس قوم میں نہیں ہو سکتی"۔ لہذا قوائے انحطاط کے سدباب کا اگر کوئی ذریعہ فی الواقع مؤثر ہے تو یہ کہ معاشرہ میں اس قسم کے افراد کی پرورش ہوتی رہے جو اپنی ذات اور خودی میں ڈوب جائیں کیونکہ ایسے ہی افراد ہیں جن پر زندگی کی گہرائیوں کا انکشاف ہوتا ہے اور ایسے ہی افراد وہ نئے نئے معیار پیش کرتے ہیں جن کی بدولت اس امر کا اندازہ ہونے لگتا ہے کہ ہمارا ماحول سرے سے ناقابل تغیر و تبدل نہیں۔ اس میں اصلاح اور نظر ثانی کی گنجائش ہے۔ یوں بھی ماضی کا غلط احترام، علیٰ ہذا ضرورت سے زیادہ تنظیم کا وہ رجحان جس کا اظہار تیرھویں صدی اور بعد کے فقہاء کی کوششوں سے ہوتا ہے، اسلام کی اندرونی روح کے منافی تھا اور یہی وجہ ہے کہ ابن تیمیہ کی ذات میں جو بڑے سرگرم اہل قلم اور اسلام کے نہایت پرجوش مبلغ تھے۔ اور جن کی ولادت ۱۲۶۳ء میں یعنی زوال بغداد سے پانچ برس بعد ہوئی، اس روش کے خلاف ایک

زبردست ردِ عمل رونما ہوا۔

امام موصوف کی تعلیم زیرِ تربیت حنبلی روایات کے مطابق ہوئی؛ وہ خود بھی اجتہاد کے دعویدار تھے۔ اور اس لئے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے انکار انھیں پھر اصول اولین (قرآن و سنت) کی طرف لے گیا تاکہ اس سلسلہ میں کوئی نیا قدم اُٹھا سکیں۔ مذہب ظاہری کے مؤسس ابن حزم کی طرح انھیں بھی فقہ حنفی کی اصول قیاس اور اجماع سے، جیسا کہ فقہائے متقدمین ان کی تعبیر کرتے چلے آئے ہیں، انکار تھا۔ ان کی رائے تھی کہ اجماع ہی ہر قسم کے توہمات کا سرچشمہ ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اس عہد کے اخلاقی اور ذہنی تنزل، ضعف اور فرسودگی پر نظر رکھئے تو ان کا یہ خیال سراسر حق بجانب تھا۔ ایسے ہی سولھویں صدی میں سیوطی نے بھی آزادیٔ اجتہاد کا دعویٰ کیا بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اس امر کا بھی کہ ہر صدی کے آغاز پر ایک مجدد کا ظہور ہوتا ہے۔ لیکن ابنِ تیمیہ کی تعلیمات میں جو روح کام کر رہی تھی اس کا ٹھیک ٹھیک اظہار اس تحریک میں ہوا جو بڑے بڑے امکانات کی حامل تھی اور جو نجد کے ریگ زاروں سے جسے بقول میکڈانلڈ، اسلام کی فرسودہ دنیا کا پاکیزہ ترین حصہ تصور کرنا چاہئے، اٹھی اور جو فی الحقیقت عہد حاضر کے مسلمانوں میں زندگی کا اولین ارتعاش تھا۔ اس لئے کہ ایشیا ہو یا افریقہ، عالم اسلام میں اس کے بعد جو بھی تحریک پیدا ہوئی بالواسطہ یا

بلاواسطہ اسی کے زیر اثر ہوئی۔ مثلاً سنوسی کی تحریک، تحریک اتحاد اسلامی (سید جمال الدین افغانی) اور بابی تحریک جسے گویا عجمی صدائے بازگشت کہنا چاہئے عربی احتجاجیت کی۔ بدعات کے مصلح عظیم محمد بن عبدالوہاب کا سال ولادت ۱۷۰۰ء ہے۔ انھوں نے مدینہ منورہ میں تعلیم پائی۔ ایران کا سفر کیا اور آخر الامر اس آگ کو جو ان کی بے چین روح میں دبی ہوئی تھی سارے عالم اسلام میں پھیلا دیا۔ ان کی طبیعت اور خیالات کا رنگ بھی وہی تھا جو امام غزالی کے شاگرد محمد بن تومرت، یعنی بدعات کے اس بربر مصلح کا جس کا ظہور اسلامی اندلس کے عہد زوال میں ہوا اور جن کی بدولت اس میں زندگی کی ایک لہر دوڑ گئی۔

بہرحال جہاں تک تحریک وہابیت کا تعلق ہے۔ ہمیں اس سے بحث نہیں کہ محمد علی پاشا کے عساکر نے کب اور کس طرح اس کا خاتمہ کیا۔ یہاں بحث آزادی اجتہاد کی روح سے ہے جو اس تحریک میں کام کر رہی تھی۔ یہ دوسری بات ہے کہ داخلی طور پر اس کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسند تھا۔ اس نے مذاہب اربعہ کی قطعیت سے تو انکار کیا اور آزادی اجتہاد کے حق پر بھی بڑے شد ومد سے زور دیا۔ لیکن حقیقی کے بارہ میں چونکہ اس کا نقطۂ نظر سرتاسر غیر تنقیدی رہا۔ لہذا امور قانون میں اس نے اپنا دارومدار صرف احادیث پر رکھا۔

(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ ص ۲۲۷-۲۳۵)

علامہ کی تصریحات کا خلاصہ علامہ اقبالؒ کے اس طویل اقتباس سے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ان کے نزدیک ـ

(۱) حیات کی روحانی اساس ایک قائم و دائم وجود ہے جسے ہم اختلاف و تغیر میں

جلوہ گر دیکھتے ہیں ــــ لہذا

(۲) اسلامی معاشرہ کو ثبات اور تغیر دونوں خصوصیات کا حامل ہونا چاہیئے۔ اور

(۳) وہ عنصر جو اسلام کی ہیئت ترکیبی میں حرکت اور تغیر کو قائم رکھتا ہے وہ اجتہاد ہے۔

(۴) اہل سنت والجماعت کے ہاں نظری طور پر اجتہاد کی ضرورت سے کبھی انکار نہیں کیا گیا ــــ مگر

(۵) عملی طور پر اس میں اسقدر شرطیں عائد کر دی گئی ہیں کہ وہ محال سا بنکر رہ گیا ہے

(۶) اس روش کی وجہ سے اسلامی معاشرہ میں ہمیں ایک قسم کا جمود سا نظر آتا ہے۔

(۷) مگر اس روش کے تین اہم اسباب تھے۔

(الف) معتزلہ کے زیر اثر عقلیین کے بے روک غور و فکر کا فروغ جو اعتدال کی حدود سے تجاوز کر گیا تھا۔ چنانچہ دوسری اور تیسری صدی ہجری میں ہی حالات ایسے پیدا ہو گئے تھے جن سے اُمت کی بنیادیں متزلزل ہو گئی تھیں۔ ایسی آزاد غور و فکر کی اجازت نہیں دی جا سکتی تھی جس پر کسی قسم کی کوئی رُوک ٹوک عائد نہ ہو۔ کیونکہ اس طرح تحریک عقلیت ایک انتشار خیز قوت بن جاتی ہے جس سے مرئیت اسلام کا استحکام ہی بطور ایک نظام کے ختم ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال نظام کی وہ روش ہے کہ اس نے اگرچہ زبان سے نہیں مگر عملاً احادیث کو رد کر دیا تھا اور وہ علی الاعلان کہا کرتا تھا کہ ابو ہریرہؓ بڑا ضعیف راوی ہے۔

(ب) رہبانی تصوف کا نشو ونما۔ حقیقت و مجاز کی تقسیم قائم کرکے رسوم و ظواہر کو غیر حقیقت ٹھہرا کر ان کی بے وقعتی پر اصرار اور اپنے تجربات، مکاشفات اور اسرار و رموز کو مغز دین قرار دے کر ان کی اہمیت پر زور

(ج) الغائے خلافت بغداد کے بعد مسلمانوں کا سیاسی تشتت و انتشار اور فکری زوال و انحطاط۔

(۸) ان اسباب کی وجہ سے قدامت پسند مفکرین نے اپنی ساری کوششیں اس امر پر مرتکز کر دیں کہ مسلمانوں کی حیات ملی ایک یک رنگ اور یکساں صورت پر قائم رہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ اس طرح ہی ان کو مزید انتشار سے بچایا سکتا ہے کہ فکری انتشار کے تمام دروازے بند رکھے جائیں وہ چاہتے تھے کہ جیسے بھی ممکن ہو اسلام کی ہیئت اجتماعیہ محفوظ رہے اور یہ وہ بات تھی جس میں وہ ایک حد تک حق بجانب بھی تھے ــــــــــــ لیکن

(۹) اس فائدے کے ساتھ ساتھ جو قدامت پسند مفکرین کا مطمح نظر تھا اس سے ایک نقصان بھی پہنچا اور وہ یہ تھا کہ اسلامی معاشرہ میں فرد کی ہستی ہی سرے سے فنا ہو گئی۔ حالانکہ قوموں کی تقدیر اور ہستی کا دارومدار افراد کی ذاتی خوبیوں۔ قدرتوں اور صلاحیتوں ہی پر ہوتا ہے۔

(۱۰) اس کا رد عمل تیرھویں صدی میں ابن تیمیہ کی صورت میں ظاہر ہوا۔ مگر اپنے عہد کے اخلاقی اور ذہنی تنزل، ضعف اور فرسودگی کی بنا پر انھیں بھی قانون کے دائرہ کو اور تنگ تر کر دینا پڑا۔ چنانچہ انھوں نے فقہ حنفی کے اصول، یعنی قیاس اور اجماع سے انکار کرکے قانون کے دائرہ کو قرآن و حدیث میں محدود کر دیا

اور ان کا یہ خیال سرتاسر حق بجانب تھا۔

(۱۱) اس کے بعد سولھویں صدی میں پھر اسی ردِ عمل کا ظہور سیوطیؒ کی صورت میں ظاہر ہوا۔

(۱۲) لیکن عہدِ حاضر کے مسلمانوں کی زندگی کا اوّلین ارتعاش اٹھارھویں صدی میں محمد بن عبدالوہاب کی صورت میں پیدا ہوا اور مسلمانوں میں آزادیٔ اجتہاد کی روح انہی کی تحریک سے بیدار ہوئی۔ مگر داخلی طور پر اس تحریک کا مزاج بھی سرتاسر قدامت پسند ہی رہا۔

فقہ اسلامی ارتقاء کا حامل ہے

اس کے بعد علامہ اقبالؒ نے بتایا ہے کہ یہ خیال قطعاً غلط ہے کہ اسلامی قانون ارتقاء کا حامل نہیں ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ:-

> اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلامی قانون کی عمارت جس طرح اٹھائی گئی اور تاریخی اعتبار سے اس نے جو صورت اختیار کی اس کے پیشِ نظر کیا اس امر کا فی الواقع امکان ہے کہ ہم اس کے اصولوں کی ازسرِنو تعبیر کر سکیں بالفاظِ دیگر کیا اسلامی قانون سچ مچ ارتقاء کا اہل ہے؟ -

جامعہ بان (Bonn University) میں السنۂ سامیہ کے اُستاد ہارٹن (HORTON) نے بھی اسلامی فلسفہ اور الٰہیات سے بحث کرتے ہوئے یہی سوال اُٹھایا ہے اور پھر جہاں تک خالص مذہبی فکر کا تعلق ہے پروفیسر مذکور نے فلاسفۂ اسلام کے افکار پر نظر ڈالتے ہوئے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اسلامی تاریخ کے متعلق ہم بجا طور پر کہہ سکتے

ہیں کہ یہ عبارت ہے اس تدریجی عمل و تعامل علیٰ ہذا توافق و تطابق اور ان دو قوتوں کی روز افزوں شدت اور گہرائی سے جن کو ایک طرف آریائی تہذیب اور علم و حکمت اور دوسری جانب سامی مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ لیکن مسلمانوں نے گردوپیش کی قوموں سے تہذیب و ثقافت کے جو عناصر اخذ کیے ان کو ہمیشہ اپنے مذہبی مطمع نظر کے مطابق ڈھال لیا۔ بقول ہارٹن ۸۱۰ سے ۱۲۰۰ تک کا خیال کیجیے تو عالم اسلام میں کم سے کم الٰہیات کے ایک سو مذاہب قائم ہو چکے تھے جس سے صرف یہی ظاہر نہیں ہوتا کہ اسلامی فکر میں کس قدر لچک پائی جاتی ہے بلکہ یہ بھی کہ ہمارے ارباب فکر کس طرح شب و روز مسائل میں سرگرم اور منہمک رہتے تھے لہٰذا اسلامی ادب اور اسلامی فکر کے زیادہ گہرے مطالعہ سے اس مستشرق نے جو ابھی زندہ ہے (یہ ۱۹۲۶ء کا ذکر ہے) یہ رائے قائم کی ہے کہ

"اسلام کی روح بڑی وسیع ہے اتنی وسیع کہ اس کے کوئی حدود نہیں، لادین افکار سے قطع نظر کر لی جائے تو اس نے گردوپیش کی اقوام کی ہر اس فکر کو جذب کر لیا جو اس قابل تھا کہ اسے جذب کر لیا جائے اور پھر اسے اپنے مخصوص انداز میں نشوونما دیا۔"

اب اگر قانون کی دنیا میں قدم رکھیے تو اسلام کی یہ روح اور بھی نمایاں طور پر ہمارے سامنے آجائے گی۔ چنانچہ اسلام کے دلندیزی مبصر پروفیسر ہرگرونژے (HURGRONJE) نے بھی لکھا ہے کہ "جب ہم اسلامی قانون کے نشوونما کا مطالعہ بہ نگاہ تاریخ کرتے ہیں تو جہاں یہ دیکھتے ہیں

کہ فقہائے اسلام ذرا ذرا سے اختلافات میں ایک دوسرے کو مورد الزام ٹھہراتے بلکہ انھیں ملحد قرار دیتے تھے، وہاں یہی حضرات اپنے پیش روؤں کے اختلافات کو اس لئے سلجھانے کی کوشش کرتے تھے کہ ان میں زیادہ سے زیادہ اتحاد اور یک جہتی پیدا ہو سکے۔ دور حاضر کے مغربی ناقدین نے بھی اسلام کے بارہ میں جو نظریات قائم کئے ہیں ان سے یہی ظاہر ہوتا ہے کہ جیسے جیسے مسلمانوں میں زندگی کو تقویت پہنچے گی اسلام کی عالمگیر روح فقہا کی قدامت پسندی کے باوجود اپنا کام کر کے رہے گی۔ مجھے اس امر کا بھی یقین ہے کہ جب بھی فقہ اسلام کا مطالعہ غائر نگاہوں سے کیا گیا اس کے موجودہ ناقدین کی یہ رائے بدل جائے گی کہ اسلامی قانون جامد یا مزید نشو و نما کے ناقابل ہے۔ بدقسمتی سے اس ملک کے قدامت پسند مسلم عوام کو ابھی یہ گوارہ نہیں کہ فقہ اسلامی کی بحث میں کوئی تنقیدی نقطۂ نظر اختیار کیا جائے۔ وہ بات بات پر خفا ہو جاتے ہیں اور ذرا سی تحریک پر بھی فرقہ وارانہ نزاعات کا دروازہ کھول دیتے ہیں۔ بایں ہمہ ہم اس بحث میں چند معروضات پیش کریں گے۔

(۱) اول یہ کہ صدر اسلام سے لیکر قریب قریب اس زمانے تک جب عباسی برسر اقتدار آئے قرآن مجید کے سوا مسلمانوں کا کوئی تحریری قانون ابشکل

ا؎ لیکن جس کی وجہ وہی ہے جو حضرت علامہ نے "رموز بیخودی" میں بیان کی ہے کہ "ز اجتہاد عالمان کم نظر اقتدا بر رفتگاں محفوظ تر" ۱۲ مترجم نیازی

ضابطۂ قانون و دستور ۔ مترجم) نہیں تھا۔

(۲) دوسرے یہ کہ قرن اول کے تقریباً وسط سے لیکر قرن چہارم کے آغاز تک عالم اسلام میں فقہ اور قانون کے کم از کم انیس مذاہب کا ظہور ہو چکا تھا جس سے پتہ چلتا ہے کہ فقہائے متقدمین نے ایک بڑھتے ہوئے تمدن کی ضروریات کے پیش نظر کس سعی اور جد و جہد سے کام لیا۔ بات یہ ہے کہ فتوحات میں توسیع اور اضافے کے ساتھ ساتھ جب عالم اسلام کی مطمح نظر میں بھی وسعت پیدا ہوئی تو اس سے فقہائے متقدمین کو ہر معاملے میں وسعت نظر سے کام لینا پڑا۔ وہ مجبور ہو گئے کہ جو قومیں اسلام قبول کر رہی ہیں ان کے عادات و خصائل اور مقامی حالات کا مطالعہ کریں۔ یہی وجہ ہے کہ جب اس وقت کی سیاسی اور ملی تاریخ کی روشنی میں ہم ان مذاہب فقہ پر نظر ڈالتے ہیں تو اس حقیقت کا انکشاف ہو جاتا ہے کہ وہ اپنے سلسلۂ تعبیر و تاویل میں استخراج کے بجائے رفتہ رفتہ استقرائی منہاج اختیار کرتے چلے گئے۔

(۳) تیسرے یہ کہ اسلامی قانون کے متفق فیہ مآخذ، علی ہذا اس سلسلہ میں جو نزاعات قائم ہوئے ان کا لحاظ رکھتے ہوئے دیکھا جائے تو مذاہب فقہ کے مفروضہ جمود کی کوئی حقیقت باقی نہیں رہتی، بلکہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ اسلامی قانون میں مزید ارتقاء اور نشو و نما کا پورا پورا امکان ہے۔

(تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صفحہ ۲۵۳۔ ۲۵۵)

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک اجتہاد کے دروازہ کو دوبارہ کھولنے کی شدید ضرورت ہے۔ اور ہمارے علماء نے اجتہاد کا دروازہ جو اب تک بند کئے رکھا ہے اس کی کچھ جائز وجوہ تھیں اور اس وقت کے حالات کا تقاضا بھی یہی تھا کہ وہ ایسا فیصلہ کرتے ورنہ درحقیقت اسلامی قانون اپنے اندر ارتقار اور مزید نشوونما کی صلاحیتیں رکھتا ہے۔ بلکہ اس عارضی طور پر اجتہاد کا دروازہ عملاً بند ہونے کے باوجود بھی اس پر جمود کی پھبتی کسنا سراسر زیادتی ہے۔ جو لوگ اس جمود وخمود کا رد نا روتے ہیں اور ان حضرات کی کاوشوں پر عجمی سازش کی پھبتی کستے ہیں وہ سخت غلطی پر ہیں۔ علامہ اقبال آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

"پھر جب ہم ان اصولوں کا جائزہ لیتے ہیں جن پر قرآن مجید نے قانون کی بنا اُٹھائی ہے تو صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ان سے نہ تو فکر انسانی پر کوئی روک قائم ہوتی ہے، نہ وضع آئین وقوانین پر۔ برعکس اس کے ان میں جو وسعت، رواداری اور گنجایش موجود ہے اس سے ہمارے غور وفکر کو اور بھی تحریک ہوتی ہے۔ چنانچہ یہی اصول تھے جو فقہائے متقدمین کے پیش نظر تھے۔ اور جن سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے اُنھوں نے متعدد نظاماتِ قانون قائم کیے۔ بعینہٖ جن حضرات نے تاریخ اسلام کا مطالعہ کیا ہے خوب جانتے ہیں کہ بہ لحاظ ایک نظام مدنیت اور سیاست اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہاء کی قانونی ذہانت اور فطانت کا مرہونِ منت ہے۔ فان کریمر (Von Kremer) لکھتا ہے کہ "رومیوں کے بعد

> عرب ہی وہ قوم ہیں جو اس امر کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ان کے پاس اپنا
> ایک مخصوص اور بڑی خوبی اور محنت سے تیار کیا ہوا نظام قانون
> موجود ہے"۔ لیکن اس ساری جامعیت اور ہمہ گیری کے باوجود
> ہمارے نظامات فقہ بالآخر افراد ہی کی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں اور
> اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر قانون کے نشوونما کا خاتمہ ہو چکا
> ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ علمائے اسلام نے تو مذاہب فقہ
> کے بارے میں کچھ ایسی ہی رائے قائم کر رکھی ہے، مگر پھر اس کے
> باوجود انھوں نے اجتہاد کی ضرورت سے بھی اصولاً کبھی انکار نہیں کیا۔

اس سے آپ نے دیکھ لیا ہے کہ علامہ اقبال مرحوم کے نزدیک قانون اسلامی (یعنی فقہ) کی اہمیت کیا ہے۔ ان کے خیال میں ایک نظام مدنیت اور سیاست کی حیثیت سے اسلام نے جو کامیابی حاصل کی ہے اس کا تقریباً نصف حصہ ہمارے فقہاء کی قانونی ذہانت و فطانت ہی کا مرہون منت ہے۔ لیکن اسکے ساتھ ہی علامہ مرحوم کا یہ بھی خیال ہے کہ اس ساری جامعیت اور ہمہ گیری کے باوجود ہمارے نظامات فقہ بالآخر افراد ہی کی ذاتی تعبیرات کا نتیجہ ہیں اور اس لئے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ان پر قانون کے نشوو ارتقاء کا خاتمہ ہو گیا ہے اور مزید اجتہاد کی اب گنجائش نہیں رہی۔ اور آخر میں علامہ نے یہ شکایت فرمائی ہے کہ "اس میں کوئی شک نہیں کہ علمائے اسلام نے تو مذاہب فقہ کے بارے میں کچھ ایسی ہی رائے قائم کر رکھی ہے"

علماء کی طرف سے اعتذار

مگر علامہ مرحوم کی یہ شکایت میرے نزدیک وضاحت طلب ہے۔ یہ آپ جانتے ہیں کہ علامہ اقبال کے یہ خطبات

۱۹۳۰ء میں شائع ہوئے تھے، جو ظاہر ہے کہ اس سے پہلے ہی لکھے گئے ہونگے۔ اس وقت برصغیر کے مسلمان ایک غیر ملکی اقتدار کے ماتحت غلامانہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ اور مسلمانوں کے پاس کوئی ایسی با اقتدار ہیئت اجتماعیہ موجود ہی نہیں تھی جسے اجتہاد اور قانون سازی کا اختیار دیا جاتا یا اس کے متعلق سوچا جاتا۔ رہ گئے افراد تو ظاہر ہے کہ ان جیسے حالات میں افراد کو عمومیت کے ساتھ یہ حق نہیں پہنچ سکتا تھا۔ البتہ اگر کسی وقت اُمت میں ایسے افراد پیدا ہو گئے ہیں جن میں اجتہاد کی صلاحیت تھی تو اُمت نے ان کے حق اجتہاد کو تسلیم کرنے سے کبھی انکار نہیں کیا۔ علامہ ابن تیمیہؒ۔ علامہ حافظ سیوطیؒ جو بالترتیب تیرھویں اور سولھویں صدی میں پیدا ہوئے تھے ان کو علماء نے بلا اختلاف مجتہد تسلیم کیا ہے۔ خود ہندوستان میں امام شاہ ولی اللہؒ کو جو اٹھارھویں صدی میں پیدا ہوئے تھے عام علماء نے مجتہد تسلیم کیا ہے بلکہ دیوبندی حلقۂ خیال میں مولانا رشید احمد گنگوہیؒ کو بھی جو انیسویں صدی میں پیدا ہوئے تھے مجتہد مانا جاتا ہے۔ لہٰذا یہ بات سو فیصدی صحیح نہیں ہے کہ علمائے اسلام نے ان مذاہب فقہ کو حرف آخر مان لیا ہے اور وہ کسی کو اجتہاد کی اجازت ہی نہیں دیتے۔ لیکن جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ عام افراد کے لئے اس کی اجازت تسلیم نہیں کی گئی تو یہ بات صحیح ہے مگر اس عام اجازت کے قائل خود علامہ اقبالؒ بھی نہیں ہیں۔ وہ اسی خطبہ میں آگے چل کر فرماتے ہیں کہ

> بلاد اسلامیہ میں جمہوری روح کا نشوونما اور قانون ساز مجالس کا بتدریج قیام ایک بڑا ترقی زا قدم ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذاہب اربعہ کے نمائندے جو سر دست فرداً فرداً اجتہاد کا حق رکھتے ہیں، اپنا

یہ حق مجالس تشریعی (Legislative Assemblies) کو منتقل کر دیں گے۔ یوں بھی مسلمان چونکہ متعدد فرقوں میں بٹے ہوئے ہیں، اس لئے ممکن بھی ہے تو اس وقت اجماع کی یہی شکل۔ مزید برآں غیر علماء (لیکن ماہران قانون) بھی جو ان اُمور میں بڑی گہری نظر رکھتے ہیں اس میں حصہ لے سکیں گے۔ میرے نزدیک یہی ایک طریقہ ہے جس سے کام لیکر ہم زندگی کی اس روح کو جو ہمارے نظامات فقہ میں خوابیدہ ہے از سر نو بیدار کر سکتے ہیں۔ یونہی اسکے اندر ایک ارتقائی مطمح نظر پیدا ہو گا۔ ہندوستان میں البتہ یہ امر کچھ ایسا آسان کام نہیں کیونکہ ایک غیر مسلم مجلس کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو۔

(ایضاً صفحہ ۲۶۵)

اجتماعی اجتہاد کا احیاء سب کے نزدیک ضروری ہے

اس سے ظاہر ہے کہ علامہ اقبال کے نزدیک اجتہاد کے احیاء کی تو ضرورت ہے لیکن موجودہ دور کے احوال و ظروف میں وہ ایسے اجتہاد کا احیاء چاہتے ہیں جو اجتماعی طور پر مجالس قانون ساز کے ذریعہ سے ہو۔ برصغیر کی تقسیم سے پہلے علامہ مرحوم کو خود بھی تسلیم تھا کہ ہندوستان میں ایک غیر مسلم مجلس کو اجتہاد کا حق دینا شاید کسی طرح ممکن نہ ہو گا۔ لہٰذا متحدہ ہندوستان میں علمائے کرام نے اگر اجتہاد کے احیاء کی اجازت نہیں دی تھی تو ان کا یہ فیصلہ کچھ غلط نہیں تھا بلکہ حالات کے تقاضوں کے مطابق صحیح تھا۔ لیکن برصغیر کی تقسیم کے بعد جب قانون ساز اسمبلی بنائی گئی تو علماء کے کسی گروہ نے اسکے قیام کی قطعاً کوئی مخالفت نہیں کی۔ اگر وہ قانون سازی (اجتہاد) کو جائز نہیں سمجھتے

تھے تو انھیں سب سے پہلے اس مجلس کے قیام ہی کی مخالفت کرنی چاہیے تھی۔ مگر ہر طبقہ کے علماء نے ایسی مجلس کے قیام کو خوش آمدید کہا بلکہ اس کے لئے قابل قدر کوششیں بھی کیں جس کے معنی یہ ہیں کہ وہ بھی قانون سازی اور اجتہاد کو جائز سمجھتے تھے بشرطیکہ وہ اجتماعی ہیئت ترکیبیہ (حکومت) کی طرف سے ہو۔ یہاں یہ نکتہ ذہن میں رکھیے کہ اجتہاد کی مخالفت میں جو کچھ علماء و فقہاء کی طرف سے آج تک کہا گیا ہے وہ مسلمانوں کی ہیئت حاکمہ اور ہیئت اجتماعیہ کے ختم ہو جانے اور سیاسی انتشار پیدا ہو جانے کے بعد افراد کے انفرادی طور پر اجتہاد کرنے کے خلاف کہا گیا ہے تاکہ قوم میں شرعی انتشار نہ پیدا ہو سکے۔ ہیئت حاکمہ اور ہیئت اجتماعیہ کے اجتہاد کے خلاف قطعاً کچھ نہیں کہا گیا ہے۔

امام ماوردیؒ کی تصریحات

امام ابوالحسن ماوردیؒ نے اپنی کتاب "الاحکام السلطانیہ" کے چھٹے باب میں "قضاء" کے مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

> منصب قضاء عمومیت خلافت کی وجہ سے وظائف خلافت میں شمار کیا گیا ہے۔ ابتداء اسلام میں خلفاء منصب قضاء کا کام خود ہی انجام دیتے تھے اور اپنے سوا کسی کو اس امر خطیر کا ذمہ دار نہیں بناتے تھے، سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے یہ منصب صحابۂ کرام کو دیا۔ ابو درداءؓ مدینہ میں آپ کے شریک ہو کر قضاء کا کام سرانجام دیتے تھے اور شریحؒ کو بصرہ میں اور ابوموسیٰؓ کو آپ نے کوفہ کا قاضی مقرر کیا تھا۔

اس کے بعد فقہا کی وہ شرائط گنائی ہیں جو ایک قاضی میں ہونی ضروری ہیں۔ ان میں سے آخری شرط یہ ہے کہ

(ساتویں) شرط یہ ہے کہ علوم شرعیہ کے اصول سے واقفیت تامہ اور فروع میں اعلیٰ مہارت رکھتا ہو۔ اصول شرع چار ہیں۔ (پہلا) کتاب اللہ۔ اس کا ایسا عالم ہو کہ تمام آیات ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ، عام و خاص مجمل و مفسر سے واقف ہو۔ (دوسرا) سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یعنی آپ کے تمام اقوال و افعال اور ان کے طرق تواتر و آحاد، صحت و فساد کا عالم ہو اور جانتا ہو کہ کون حدیث سبب خاص سے متعلق ہے اور کون مطلق ہے (تیسرا) یہ کہ ان مسائل سے واقف ہو جن پر علمائے سلف کا اجماع اور جن میں ان کا اختلاف ہو تاکہ اجماعی مسائل میں ان کی اتباع کرے اور مختلف فیہ مسائل میں اجتہاد سے کام لے۔
(چوتھا) قیاس سے واقف ہو تا کہ ایسی جزئیات کے احکام جن سے شریعت خاموش ہو اصول منصوصہ اور مسائل اجماعیہ سے استنباط کر سکے۔ غیر معمولی واقعات کے حکم معلوم ہو سکیں اور حق و باطل میں امتیاز ممکن ہو۔ پس اگر یہ اصول اربعہ اس کے حیطہ علم میں داخل ہوں تو وہ ارباب اجتہاد میں سے ہوگا اور اس کو مفتی اور قاضی بننا اور بنانا دونوں جائز ہوگا۔ اور اگر اصول اربعہ سے قطعاً نابلد ہے یا بعض کو نہیں جانتا تو وہ مرتبہ اجتہاد سے ساقط ہے۔ نہ اس کا افتا رجائز۔ ہے نہ تصفیہ مقدمات۔ اگر قاضی مقرر کر دیا گیا۔ خواہ صحیح فیصلے نافذ کرے یا غلط، بہر صورت اس کا

تقرر باطل ہوگا اور تمام احکام درست ہوں یا غیر درست مردود ہونگے اور تمام نقصانات کی ذمہ داری خود اس پر اور تقرر کرنے والے پر عائد ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ غیر مجتہد کی قضاء کو جائز کہتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ معاملات و مقدمات کو فتاویٰ حاصل کر کے فیصل کر سکتا ہے مگر جمہور فقہاء اس کی حکومت باطل اور فیصلے رد قرار دیتے ہیں (اور یہی صحیح ہے) اس لئے کہ تقلید کو شرعی مسائل میں ضرورۃً اختیار کیا جاتا ہے لہٰذا التزام حق (خود اپنی ذات پر حق لازم کرنے) میں تو متحقق ہوگی۔ مگر التزام حق (کسی دوسرے پر حق کو لازم کرنے) میں متحقق نہ ہوگی جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذؓ کو یمن کا والی (گورنر) بنا کر بھیجتے وقت امتحاناً دریافت فرمایا کہ کس قانون سے حکومت کروگے"۔ عرض کیا کتاب اللہ سے "۔۔۔۔۔ "اگر اس میں نہ پاؤ" عرض کیا "سنت رسول اللہ سے" ۔۔۔۔۔ "اگر اس میں بھی نہ پاؤ"! ۔۔۔۔ عرض کیا۔ "اپنی عقل سے اجتہاد کرونگا" رسول اللہ صلعم نے فرمایا۔ "تمام تعریفیں اس خدا کے لئے ہیں جس نے اپنے رسول کے قاصد کو اس کی مرضیات کی توفیق دی الخ

(صـ ۱۸۹-۱۹۱ الاحکام السلطانیہ).

اس تصریح سے ظاہر ہے کہ قضاء (لوگوں کے درمیان مقدمات کے فیصلے کرنا) خلافت کے وظائف میں سے ہے اور قاضی یا دیگر امراء فصل خصومات کا کام خلیفہ کی نیابت میں انجام دیتے تھے۔ اسلام کے عہد اولیں میں ہیئت اجتماعیہ اور

ہیئت حاکمہ کا امین خلیفہ ہی ہوا کرتا تھا۔ اور اس کی نیابت میں قاضی کے لئے جمہور علماء نے مجتہد ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ مجتہد نہ ہو تو نہ اس کا قاضی بننا صحیح ہے اور نہ قاضی بنانا۔ نہ اس کا افتاء جائز ہے اور نہ تصفیہ مقدمات خواہ وہ صحیح فیصلے کرے یا غلط' بہر صورت اس کا تقرر باطل ہے اور اسکے تمام فیصلے مردود ہوتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ نے زیادہ سے زیادہ یہی کہا ہے کہ اس کے فیصلے جائز ہو سکتے ہیں کیونکہ ایک غیر مجتہد قاضی کسی مجتہد سے فتویٰ لیکر بھی تو فیصلہ کر سکتا ہے لیکن انھوں نے بھی اسے زیادہ سے زیادہ جائز ہی کہا ہے مستحسن قرار نہیں دیا۔ تو اگر ان تصریحات کے مطابق قاضی اور خلیفہ کا مجتہد ہونا ضروری ہے تو آج اگر پارلیمنٹ اور دستور ساز اسمبلی مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ اور ہیئت حاکمہ کی امین ہوگی تو اس کے لئے بھی اصولاً مجتہد ہونا ضروری ہوگا۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہیئت اجتماعیہ اور ہیئت حاکمہ کے اجتہاد میں نہ کبھی اختلاف رہا ہے اور نہ آج اختلاف ہے۔ حسب تصریح امام ماوردی تقلید کو محض شرعی مسائل میں ضرورۃً اختیار کیا جاتا ہے۔ یہ کوئی عام اصول نہیں ہے۔ چونکہ تمام لوگوں کیلئے خود اجتہاد کی اہلیت حاصل کرنا تکلیف مالا یطاق ہے اس لئے ضرورۃً جہاں تک خود اپنی ذات پر کسی حق کو لازم کر لینے کی بات ہو تقلید کی اجازت دی جاسکتی ہے لیکن جہاں دوسروں پر کسی حق کو لازم قرار دینے کی بات ہو وہاں تقلید کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

لیکن ظاہر ہے کہ جہاں مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ اور ہیئت حاکمہ کو اجتہاد کا حق دیا جاتا ہے وہیں یہ بھی ضروری ہے کہ ان میں اجتہاد کی اہلیت بھی

ہونی چاہئے اگر ہم کسی کو علاج معالجہ کرنے کا لائسنس دیتے ہیں تو اسکے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ جس شخص کو ہم یہ لائسنس دے رہے ہیں اس میں علاج معالجہ کرنے کی صلاحیت بھی ہونی چاہئے۔ اس کے پاس ڈاکٹری یا طبابت کا کوئی مستند سرٹیفکٹ بھی ہونا ضروری ہے ورنہ ہر شخص کو لوگوں کی زندگیوں سے کھیلنے کی اجازت نہیں دی جا سکتی جس طرح بغیر وکالت اور بیرسٹری کی سند کے کوئی شخص قانون کی تشریح و تعبیر کا حق نہیں رکھتا اسی طرح اسلامی معاملات میں بغیر ضروری علم و بصیرت کے کوئی شخص مسائل شرعیہ میں اجتہاد بھی نہیں کر سکتا۔ لہٰذا ارکان پارلیمینٹ اور ممبران قانون ساز اسمبلی کے لئے علوم شریعت میں تفقہ اور بصیرت کا حامل ہونا بھی ضروری ہے۔

لہٰذا آپ یہ جو ہر طرف سے آزادیٔ اجتہاد کا شور سنتے ہیں اور علماء پر طعن و تشنیع کی گرم بازاری دیکھتے ہیں یہ بلا وجہ کی ایک غوغا آرائی ہے۔ یہ علماء کے وقار کو گرا کر علوم دینیہ کی بے وقعتی کرنے اور عوام میں انتشار پھیلا کر اپنی دوکان چمکانے کی کوشش کے سوا اور کچھ نہیں ہے۔

بعض علماء کہا جاتا ہے کہ ہمارے علماء میں کچھ ایسے لوگ بھی تو ہیں جو قانون سازی کی کوئی ضرورت ہی نہیں سمجھتے۔ وہ اس پر مصر ہیں کہ قانون تو بنا بنایا موجود ہے۔ حکومت کا کام بس اس کو نافذ کر دینا ہے۔ جدید قانون سازی کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ چنانچہ فسادات پنجاب کی تحقیقاتی کمیٹی کے سامنے مولانا ابو الحسنات مرحوم نے اسی قسم کے خیالات ظاہر کئے تھے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس قسم کے لوگوں کا عوام اور ان کے اذہان پر کتنا اثر ہے۔ کیا ان کے اس کہہ دینے سے عوام نے قانون ساز اسمبلی سے اپنی بیزاری ظاہر کر دی تھی یا قانون سازی کے خلاف کوئی آواز بلند کی تھی؟۔

یہ اس قسم کے لوگوں کے محض ذاتی خیالات ہی تو ہیں جن کی پشت پر کوئی عوامی طاقت نہیں ہے۔ ان لوگوں کو اپنے اس موقف کی کمزوری کا خود بھی احساس ہے چنانچہ عملاً اس کی مخالفت کی آج تک ان کو بھی جرأت نہیں ہو سکی۔

انفرادی اجتہاد

اس سے ظاہر ہے کہ علمائے پاکستان اس اجتماعی اجتہاد کو قطعاً جائز سمجھتے ہیں بلکہ اس کے لئے کوشاں ہیں، اور اسی کے بقاء پر علامہ اقبالؒ بھی زور دے رہے ہیں۔ البتہ وہ عام افراد کو اور خصوصاً ایسے افراد کو جو بقول علامہ اقبالؒ عموماً "عالمان کم نظر" ہی ہوتے ہیں اجتہاد کا حق تفویض کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں کیونکہ اس سے مذہبی انتشار اور شرعی فوضویت پیدا ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ بقول علامہ اقبالؒ :-

> البتہ ہمیں نہیں بھولنا چاہئے تو یہ کہ زندگی محض تغیر ہی نہیں۔ اس میں حفظ و ثبات کا ایک عنصر بھی موجود ہے۔ بات اصل میں یہ ہے کہ انسان جب اپنی تخلیقی فعالیت سے لطف اندوز ہوتا اور اسکے ساتھ ساتھ زندگی کے نئے نئے جلوؤں کا مشاہدہ کرتا ہے تو اپنے انکشاف ذات سے آپ ہی بے چین ہو جاتا ہے لہٰذا اس ہر لحظہ آگے ہی آگے بڑھنے والی حرکت میں وہ اپنے ماضی کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اسے اپنی وسعت ذات سے خوف اور دہشت سی محسوس ہونے لگتی ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ اس پیش رس حرکت میں روح انسانی کو بعض ایسی قوتوں سے سابقہ پڑتا ہے جو اس کا راستہ روک لیتیں اور مخالف سمت میں کام کرتی نظر آتی ہیں۔ مگر پھر اسی

بات کو ہم دوسرے لفظوں میں یوں ادا کریں گے کہ زندگی چونکہ ماضی
کا بوجھ اٹھائے آگے بڑھتی ہے اس لئے ہمیں چاہیئے کہ جماعت میں
تغیر و تبدل کا جو نقشہ ہم نے قائم کیا ہے اس میں قدامت پسندانہ
قوتوں کی قدر و قیمت اور وظائف فراموش نہ کریں۔ تعلیمات قرآنی کی
یہی وہ جامعیت ہے جس کا لحاظ رکھتے ہوئے جدید عقلیت کو اپنے ادارات
(سیاسی و اجتماعی) کا جائزہ لینا ہوگا۔ دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے
قطع نظر نہیں کر سکتی، اس لئے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے
ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی۔ پھر اسلام ایسے معاشرہ میں
تو پرانی تاسیسات پر نظر ثانی کا مسئلہ اور بھی نازک ہو جاتا ہے۔ لہٰذا
اس کے مصلحین کی ذمہ داریاں بھی ایک بڑی سنگین شکل اختیار
کر لیتی ہیں۔ اسلام کی حیثیت لا۔جغرافی ہے۔ اور اس کا مقصد
ہے ایک ایسا نمونہ (طرز زندگی) پیش کرنا جو اتحاد انسانی کی ایک
شکل کے لئے جو بالآخر ظہور میں آئے گی مختلف، بلکہ یوں کہنا چاہیئے
باہم گر حریف نسلوں کو اول دولت ایمان سے مالا مال کرے اور پھر
اس متفرق اور منتشر مجموعے کو ایک ایسی اُمت کی شکل دے جس کا
اپنا ایک شعور ذات (بحیثیت ایک قوم) ہو۔ یہ کوئی معمولی کام
نہیں تھا۔ بایں ہمہ اسلام نے ان ادارات کے ذریعہ جنکی تاسیس
میں بڑی حکمت سے کام لیا گیا ہے اتنی کامیابی تو ضرور حاصل کر لی ہے
اس کے مختلف الجنس پیروؤں میں کچھ نہ کچھ اجتماعی ارادہ اور اجتماعی

ضمیر پیدا ہو گیا ہے۔ اس قسم کے معاشرے کے ارتقا میں تو بعض ایسے قواعد و ضوابط، مثلاً آداب اکل و شرب یا احکام طہارت کا غیر متبدل ہونا بھی جو اجتماعی اعتبار سے بے ضرر ہیں، زندگی کے نقطۂ نظر سے بڑا قابلِ قدر ہے، کیونکہ ان سے معاشرہ میں ایک خاص قسم کا عنصر پرورش پاتا ہے اور اس کے ظاہر و باطن میں ایک ایسی یکسانی اور یکرنگی پیدا ہو جاتی ہے جو تفریق و انتشار اور عدم مجانست کی ان قوتوں کا سدباب کر دیتی ہے جو ایک مرکب اور مخلوط معاشرہ میں خوابیدہ رہتی ہیں۔ لہٰذا ان ادارات میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے معترضین کو خوب سمجھ لینا چاہیے کہ اسلام نے اجتماعِ انسانی کو جو شکل دینے کی کوشش کی ہے اس کا معنی و منشا فی الحقیقت کیا ہے۔ (ایضاً ص ۲۵۷-۲۵۸)

نیز اسی خطبہ میں ایک دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ

بہر حال ہم اس تحریک کا جو حریت اور آزادی کے نام پر عالم اسلام میں پھیل رہی ہے دل سے خیر مقدم کرتے ہیں لیکن یاد رکھنا چاہیے آزاد خیالی کی یہی تحریک اسلام کا تاریک ترین لمحہ بھی ہے۔ آزاد خیالی کا رجحان بالعموم تفرقہ اور انتشار کی طرف ہوتا ہے۔ لہٰذا نسلیت اور قومیت کے یہی تصورات جو ہم تک دنیائے اسلام میں کارفرما ہیں اس وسیع مطمح نظر کی نفی بھی کر سکتے ہیں جس کی اسلام نے مسلمانوں کو تلقین کی ہے۔ پھر

اس کے علاوہ یہ بھی خطرہ ہے کہ ہمارے مذہبی اور سیاسی رہنما حریت اور آزادی کے جوش میں بشرطیکہ اس پر کوئی روک عائد نہ کی گئی ہو اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز کر جائیں۔ ہم کچھ ویسے ہی حالات سے گذر رہے ہیں جن پر کبھی پراٹسٹنٹ (Protestent) انقلاب کے زمانہ میں یورپ کو گذرنا پڑا تھا۔ لہٰذا ہمیں چاہیئے کہ ان نتائج کو فراموش نہ کریں جو لوتھر تحریک سے مترتب ہوئے (اور جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ قومی ریاستوں کے ظہور سے یورپ کی وحدت پارہ پارہ ہو گئی) یوں بھی جب تاریخ کا مطالعہ زیادہ گہری نظر سے کیا جائے تو اس حقیقت کا انکشاف ہوتا ہے کہ تحریک اصلاح (Reformation) جسکی ابتدا لوتھر پر ہوئی، دراصل ایک سیاسی تحریک تھی جس سے بحیثیت مجموعی یورپ کے لئے کوئی نتیجہ پیدا ہوا تو یہ کہ مسیحیت کے عالمگیر اخلاق کی جگہ قومی اخلاقیات کے مختلف نظامات نے لے لی۔ لیکن قومی اخلاقیات کا انجام ہم نے جنگ عظیم کی شکل میں دیکھ لیا جس سے ان دونوں متصادم نظامات میں مفاہمت کی بجائے صورتِ حالات اور بھی خراب ہو گئی۔ لہٰذا عالم اسلام کی قیادت اس وقت جن لوگوں کے ہاتھ میں ہے ان کا فرض ہے کہ یورپ کی تاریخ سے سبق لیں۔ انھیں چاہئے اپنے دل و دماغ پر قابو رکھتے ہوئے اول یہ سمجھنے کی کوشش کریں کہ بحیثیت ایک نظام مدنیت اسلام کے مقاصد کیا ہیں

اور پھر آگے قدم بڑھائیں۔ (ایضاً صفحہ ۲۵۱-۲۵۲)

ان تصریحات سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ اقبالؒ کو بھی اس امر کا اعتراف ہے کہ عام افراد کو آزادانہ اجتہاد کا حق دیدینا انتہائی خطرناک ہے۔ اس پر لامحالہ کوئی ایسی روک قائم کرنے کی ضرورت ہے کہ ہمارے مصلحین اصلاح کی جائز حدود سے تجاوز نہ کرسکیں۔ علامہ مرحوم کے نزدیک بہترین روک یہی ہے کہ مجلس قانون ساز کو اجتہاد کا حق دیا جائے اور افراد کو لایعنی بحث و تنقید اور اجتہاد سے روک دیا جائے۔ اور جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بتایا گیا ہے علماء کا کوئی قابل ذکر گروہ اس قسم کے جامع اجتہاد کے خلاف نہیں ہے۔

یہاں پوچھا جاسکتا ہے کہ کیا ہمارے علمائے کرام نے پارلیمنٹ کو اجتہاد کا حق دینے کی کہیں حمایت کی ہے۔ اگر انھوں نے کہیں اس کی حمایت کی ہوتی تو اتنی بحث و تمحیص ہی کیوں ہوتی جو پاکستان میں بارہ سال سے برابر اس موضوع پر ہورہی ہے۔ میں اس کے جواب میں اتنا ہی کہنا چاہتا ہوں کہ اگر علماء نے اس کی حمایت نہیں کی ہے تو کیا وہ مجالس قانون ساز کی حمایت اور مطالبات بلاوجہ ہی کررہے ہیں۔ میں پوچھنا چاہتا ہوں کہ کیا علماء کے کسی گروہ نے اس کی حمایت کی ہے کہ پارلیمنٹ کو قانون سازی (اجتہاد) کا حق نہیں ہونا چاہیے؟۔ اگر علماء نے اس کی حمایت نہیں کی ہے اور یقیناً نہیں کی ہے تو بلاوجہ اس غوغا آرائی سے حاصل کیا ہے؟ بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جن کا علانیہ اعلان نہیں کیا جاتا مگر انپر عمل کیا جاتا ہے۔ بعینہ یہی صورت اس مسئلہ کی بھی ہے۔ علماء کے نزدیک اس امر کا علانیہ اظہار اس لئے مناسب نہیں ہے کہ اس کو بہانہ بناکر ہر بوالہوس حسن پرستی

کو اپنا شعار نہ بنالے۔

لہٰذا علامہ اقبالؒ کا یہ ارشاد بالکل صحیح ہے کہ

بہر حال اگر مذہب حنفی کے اس بنیادی قانون یعنی قیاس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ کر کام میں لایا جائے تو جیسا کہ امام شافعیؒ کا ارشاد ہے۔ وہ اجتہاد ہی کا دوسرا نام ہے اور اس لئے نصوص قرآنی کی حدود کے اندر رہ کر اس کے استعمال کی پوری پوری آزادی ہونی چاہئے۔ پھر بحیثیت ایک اصول قانون اس کی اہمیت کا اندازہ صرف اس بات سے ہو جاتا ہے کہ بہ قول علامہ شوکانی زیادہ تر فقہاء اس امر کے قائل تھے کہ حضور رسالت مآب صلعم کی حیات طیبہ میں بھی قیاس سے کام لینے کی اجازت تھی۔ لہٰذا یہ کہنا کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے محض ایک افسانہ ہے جس کا خیال کچھ اس لئے پیدا ہوا کہ اسلامی افکار فقہ ایک معین صورت اختیار کرتے چلے گئے۔ اور کچھ اس ذہنی تساہل کے باعث کہ روحانی زوال کی حالت میں لوگ اپنے اکابر مفکرین کو بتوں کی طرح پوجنا شروع کر دیتے ہیں۔ لہٰذا اگر فقہائے متاخرین میں سے بھی بعض نے اس افسانے کی حمایت کی ہے۔ تو کیا مضائقہ ہے۔ عہد حاضر کے مسلمان کبھی یہ گوارا نہیں کرینگے کہ اپنی آزادی ذہن کو خود اپنے ہاتھوں قربان کر دیں۔ چنانچہ دسویں صدی ہجری میں سرخسی نے اس موضوع پر قلم اُٹھاتے ہوئے نہایت ٹھیک لکھا ہے[۱]

---

[۱] مگر یہ حمایت محض مصلحت وقت کا تقاضا سمجھ کر کی گئی تھی۔ ۱۲

کہ" اس افسانے کے حامی اگر یہ سمجھتے ہیں کہ متقدمین کو اس امر میں
زیادہ آسانیاں حاصل تھیں برعکس اس کے متاخرین کا راستہ مشکلات
سے پُر ہے تو یہ بڑی ہی غیر معقول بات ہوگی۔ یہ اس لئے کہ فقہائے
متاخرین کو اجتہاد کے لئے زیادہ آسانیاں حاصل ہیں۔ قرآن مجید اور
سنت رسول صلعم پر تفاسیر و شروح کا ذخیرہ اس حد تک وسیع ہو چکا
ہے کہ آجکل کے مجتہدین کے پاس بہ نسبت سابق تعبیر و ترجمانی کے کہیں
زیادہ سامان موجود ہیں۔" (ایضاً)

علامہ اقبال اور شاہ ولی اللہ

اس ساری تفصیل سے آپ نے دیکھ لیا کہ حریت اجتہاد کے متعلق علامہ اقبال جو کچھ فرما رہے ہیں۔ وہ
در اصل اسی آواز کی صدائے بازگشت ہے جو اٹھارھویں صدی میں عالم اسلامی میں
محمد بن عبدالوہابؒ اور شاہ ولی اللہؒ نے بلند کی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ نکتہ
ذہن میں رہنا ضروری ہے کہ علامہ اقبال کی اس آواز میں جو اعتدال، جامعیت، بلند
نظری اور گہرائی ہے اس میں محمد بن عبدالوہابؒ کے بجائے شاہ ولی اللہؒ کا رنگ زیادہ
جھلکتا ہے۔ کیونکہ بقول علامہ اقبال ماضی کے بارہ میں محمد بن عبدالوہابؒ کا نقطۂ نظر
سرتاسر غیر تنقیدی تھا اس لئے داخلی طور پر ان کی تحریک کا مزاج بھی سرتاسر قدامت
پسندانہ رہا۔ اقبال کے ہاں ہمیں یہ چیز نہیں ملتی۔ ان کے ہاں اعتدال پسندانہ تنقید کے
ساتھ جدت فکر اور قدامت پسندی کے درمیان خوش آئند سمجھوتہ کا منظر نظر آتا
ہے اور یہی عقل و نقل کا امتزاج ہے جو شاہ ولی اللہؒ کا طغرائے امتیاز تھا۔ اسی لئے
علامہ اقبال میرے نزدیک شاہ ولی اللہ کے سلسلۃ الذہب کی تیسری کڑی ہیں۔

فقہ کے متعلق آپ نے علامہ اقبال مرحوم کا نقطۂ نظر دیکھ لیا۔ اب آیئے قانونِ اسلامی کے دوسرے ماخذ یعنی سنت رسول کے متعلق بھی ان کا نقطۂ نظر دیکھتے چلیں۔ سنت کے متعلق آپ کا ارشاد ہے کہ

(ب) حدیث:۔ اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ احادیث رسول صلعم ہیں جو ماضی اور حال، ہر زمانے میں بڑی بڑی شدید بحثوں کا موضوع رہیں۔ عہدِ حاضر کے ناقدین میں سے پروفیسر گولڈ تسیہر (GOLDZIEHER) نے تو ان قوانین کی رو سے جن کا تعلق تاریخی تنقید سے ہے احادیث کے بارے میں بڑے تفحص سے کام لیا ہے اور اس کا کہنا یہ ہے کہ بحیثیت مجموعی ہمیں ان کو ناقابلِ اعتبار ٹھہرانا چاہیئے۔ ایسے ہی ایک دوسرے مغربی اہلِ قلم نے اول تو صحت وعدمِ صحت کے ان طریقوں پر نظر ڈالتے ہوئے جو مسلمانوں (یعنی محدثین میں) رائج ہیں اور پھر یہ ظاہر کرتے ہوئے کہ نظری اعتبار سے ان میں کہاں کہاں غلطیوں کا امکان ہے، ذیل کا نتیجہ قائم کیا ہے۔

"لیکن اس بحث کے خاتمہ پر یہ کہنا بھی لازم آتا ہے کہ ہم نے اوپر جن خیالات کا اظہار کیا ہے ان کا تعلق صرف نظری امکانات سے ہے۔ رہا یہ سوال کہ ان امکانات نے فی الواقعہ کہاں تک ایک عملی صورت اختیار کی سو اس کا جواب اس سوال سے وابستہ ہے کہ اس وقت کے احوال وظروف نے کہاں تک ان امکانات سے فائدہ اُٹھانے کی ترغیب دلائی۔ اب اگر پوچھا جائے تو اس قسم کے احوال وظروف

نسبتاً شاذ تھے اور اس لئے سنت (یعنی احادیث کا جو سنت کی تاریخ ہیں) کا بہت تھوڑا حصہ ان سے متاثر ہوا۔ لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلمانوں کے یہاں جو مجموعہ ہائے احادیث معتبر ٹھہرائے جاتے ہیں ان کا زائد حصہ فی الواقعہ اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشو ونما کی حقیقی تاریخ ہے (Mohammadan Theories of Finence)

BY:- AGANIDES

لیکن جہاں تک مسئلۂ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہئے کہ ان احادیث کو جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں (یعنی فقہی اور غیر فقہی احادیث کو) پھر اول الذکر کی بحث میں بھی ایک بڑا اہم سوال یہ ہوگا کہ ان میں عرب قبل اسلام کے اس رسم و رواج کا جسے جوں کا توں چھوڑ دیا گیا یا جس میں حضور رسالت مآب صلعم نے تھوڑی بہت ترمیم کر دی کسقدر حصہ موجود ہے۔ لیکن یہ وہ حقیقت ہے جس کا انکشاف مشکل ہی سے ہو سکے گا، کیونکہ علمائے متقدمین شاذ ہی اس رسم و رواج کی طرف اشارہ کرتے ہیں (یا اصطلاح فقہا عرف کی طرف) ہمیں تو شاید یہ بھی معلوم نہیں کہ جس رسم و رواج کو جوں کا توں چھوڑ دیا گیا خواہ حضور رسالتمآب صلعم نے اس کی بالصراحت منظوری دی یا خاموشی اختیار فرمائی، اس پر کیا سچ مچ ہر کہیں اور ہر زمانہ میں عمل کرنا مقصود تھا۔ شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے میں بڑی سبق آموز بحث اٹھائی ہے۔ ہم اس کا مفاد ذیل میں پیش

کریں گے۔ شاہ ولی اللہ کہتے ہیں کہ انبیاء کا عام طریق تعلیم تو یہی ہے کہ وہ جس قوم میں مبعوث ہوتے ہیں ان پر اسی قوم کے رسم و رواج اور عادات و خصائص کے مطابق شریعت نازل کی جاتی ہے۔ لیکن جس نبی کے سامنے ہمہ گیر اُصول ہیں اُن پر نہ تو مختلف قوموں کے لئے مختلف اُصول نازل کئے جائیں گے، نہ یہ ممکن ہے کہ وہ ہر قوم کو اپنی اپنی ضروریات کیلئے الگ الگ اصول عمل متعین کرنے کی اجازت دے۔ وہ کسی ایک قوم کی تربیت کرتا اور پھر ایک عالمگیر شریعت کی تشکیل میں اس سے قسیمہ کا کام لیتا ہے[1]۔ لیکن ایسا کرنے میں وہ اگرچہ انہی اُصولوں کو حرکت دیتا ہے جو ساری نوع انسانی کی حیات اجتماعیہ میں کارفرما ہیں، پھر بھی ہر معاملے اور ہر موقع پر عملاً ان کا اطلاق اپنی قوم کی مخصوص عادات کے مطابق ہی کرتا ہے۔ لہٰذا اس طرح جو احکام وضع ہوتے ہیں (مثلاً تعزیرات) ایک لحاظ سے اسی قوم کے لئے مخصوص ہونگے۔ پھر چونکہ احکام مقصود بالذات نہیں؛ اس لئے یہ بھی ضروری نہیں کہ ان کو آئندہ نسلوں کے لئے بھی واجب ٹھہرایا جائے۔ شاید یہی وجہ تھی کہ امام ابو حنیفہؒ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث سے اعتنا

---

[1] یہاں شاہ صاحب کی عبارت سے ایک غلط فہمی کا اندیشہ ہے لہٰذا اس امر کی صراحت ناگزیر ہو جاتی ہے کہ قرآن پاک میں تو یہی عالمگیر شریعت نازل ہوئی جس کی طرف شاہ صاحب اشارہ فرما رہے ہیں۔ سوال اس کے اطلاق میں قوموں کے احوال اور خصائص کا مسئلہ سو یہ قانون کا مسئلہ ہے، شریعت کا نہیں۔ قرآن پاک کا صاف و صریح ارشاد ہے۔ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصّٰى بِهٖ نُوْحًا ... اِبْرٰهِيْمَ وَمُوْسٰى وَعِيْسٰٓى اَنْ اَقِيْمُوا الدِّيْنَ وَلَا تَتَفَرَّقُوْا فِيْهِ (۱۳/۴۲) ۱۲ مترجم

نہیں کیا (یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ احتیاط سے کام لیا ہ۔مترجم) انھوں نے اصول استحسان یعنی فقہی ترجیح کا اصول قائم کیا جس کا تقاضا یہ ہے کہ قانونی غور و فکر میں ہم ان احوال و ظروف کا بھی جو واقعتہً موجود ہیں باحتیاط مطالعہ کریں۔ اس سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ فقہ اسلامی کے مآخذ کے بارہ میں ان کا رویہ کیا تھا۔ رہا یہ کہنا کہ امام موصوف نے احادیث سے اس لئے اعتنا نہیں کیا کہ ان کے زمانہ میں کوئی مجموعہ احادیث موجود نہیں تھا، سو اس سلسلہ میں اول تو یہ کہنا ہی غلط ہے کہ اس زمانہ میں احادیث کی تدوین نہیں ہوئی تھی کیونکہ عبدالملک اور زہری کے مجموعے امام صاحب کی وفات سے کم از کم تیس برس پہلے مرتب ہو چکے تھے۔ ثانیاً اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ امام موصوف ان مجموعوں سے فائدہ نہیں اٹھا سکے یا یہ کہ ان میں فقہی احادیث موجود نہیں تھیں، جب بھی وہ ضروری سمجھتے تو امام مالک اور امام احمد بن حنبل کی طرح خود اپنا مجموعہ احادیث تیار کر سکتے تھے۔ لہٰذا بحیثیت مجموعی دیکھا جائے تو میری رائے میں امام موصوف نے فقہی احادیث کے بارہ میں جو روش اختیار کی سر تا سر جائز اور درست تھی۔ اندریں صورت اگر آزادی اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تو اس سے اہل سنت والجماعت کے ایک امام الائمہ

ہی کی پیروی مقصود ہے۔ (لیکن جس سے احادیث کی بطور ایک
ماخذ قانون نفی نہیں ہوتی، نہ حضرت علامہ کا یہ مطلب ہے۔ مترجم)
بایں ہمہ یاد رکھنا چاہیئے کہ سب سے بڑی خدمت جو محدثین نے
شریعت اسلامیہ کی سر انجام دی یہ ہے کہ انھوں نے مجرد غور و
فکر کے رجحان کو روکا اور اسکی بجائے ہر مسئلے کی الگ تھلگ شکل
اور انفرادی حیثیت پر زور دیا۔ لہٰذا احادیث کا مطالعہ اگر اور زیادہ
گہری نظر سے کیا جائے اور ہم ان کا استعمال یہ سمجھتے ہوئے کریں کہ
وہ کیا روح تھی جس کے ماتحت آنحضرت صلعم نے احکام قرآنی کی
تعبیر فرمائی تو اس سے ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کے فہم میں
اور بھی آسانی ہوگی جو قرآن پاک نے قانون کے متعلق قائم کیے
ہیں۔ بہرحال یہ ان اصولوں کی حیاتی قدر و قیمت ہی کا پورا پورا
علم ہے جس کی بدولت ہم اپنی فقہ کے بنیادی ماخذ کی از سرِ نو
تعبیر اور ترجمانی کر سکتے ہیں (ایضاً ص ۲۶۳-۲۶۷)

فقہ اور حدیث کے متعلق علامہ اقبالؒ کے طویل اقتباسات شاید ناظرین پر
بار گذریں لیکن آج حریت فکر کی جو رَو پورے ملک میں اس شدت کے ساتھ دوڑ
رہی ہے اس کا تقاضا یہی تھا کہ ان اقتباسات کو بہ تمام و کمال نقل کر دیا جائے،
کیونکہ مختلف حلقوں میں علامہ اقبالؒ کے ان اقتباسات کو ان کے سیاق و سباق
سے الگ کر کے بہت ہی غلط طور پر استعمال کیا جاتا رہا ہے۔[۵۱]

---

[۵۱] علامہ مرحوم کے یہ لیکچر انگریزی زبان میں تھے اور خالص علمی و فنی مسائل پر (بقیہ صفحہ ۱۹۳ پر)

حدیث اور علامہ اقبال بہر حال حدیث کے متعلق حضرت علامہ کی ان تصریحات سے یہ باتیں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

(i) احادیث کے متعلق مغربی ناقدین میں سے اگرچہ پروفیسر گولڈ تسیہر (GOLDZIEHER) کا یہ خیال ہے کہ بحیثیت مجموعی ہمیں ان کو ناقابلِ اعتبار ٹھہرانا چاہئیے۔ مگر حضرت علامہؒ کا رجحان اگے نائی ڈیس (AGANIDES) کی اس رائے کی طرف ہے کہ نظری امکانات سے قطع نظر علمائے مسلمانوں کے معتبر مجموعہائے احادیث زیادہ تر فی الواقعہ اسلام کے ظہور اور ابتدائی نشوونما کی حقیقی تاریخ ہیں۔

(ii) جہاں تک مسئلہ اجتہاد کا تعلق ہے ہمیں چاہئے کہ ان احادیث کو جنکی حیثیت سر تا سر قانونی ہے ان احادیث سے الگ رکھیں جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں ہے۔

(iii) ان احادیث سے ثابت شدہ احکام کی روح اور مقصد پر ہمیں گہری نظر رکھنی چاہئیے

(بقیہ صفحہ ۱۶۲) منتقل ہونے کی وجہ سے ان کی زبان ہی کافی مغلق تھی چنانچہ ہر کسی کو ان خطبات کا ترجمہ کرنے کی جرأت بھی نہیں ہوتی تھی یہی وجہ ہے کہ وہ خود ساختہ نام نہاد بیگانوں نے اور جن میں نہ اور مفاد پرست ہوگئی علامہ مرحوم کے نام کو بہت ہی غلط طور پر استعمال کیا۔ اور سیاق و سباق سے قطع و برید کر کے انکے اقتباسات پیشتر تردید کرنے کے لئے پیش کئے جاتے رہے کہ حضرت علامہ بھی اسی نقطۂ نظر کے حامی تھے جسکی ہم تبلیغ کرتے ہیں خدا کا شکر ہے کہ حال ہی میں بزمِ اقبال لاہور کی کوشش سے ان خطبات کا ترجمہ جو سید نذیر نیازی صاحب نے خود حضرت علامہ کی خواہش پر ادا کیا تھا مارکیٹ میں آگیا ہے محترم نیازی صاحب کو حضرت علامہ سے جو قرب حاصل رہا ہے وہ ترجمہ کی صحت کی ضمانت ہے۔ بہر حال اب حضرت علامہ کے یہ خطبات کتاب مختوم نہیں رہے جن تک ہر آدمی کی رسائی نہ ہو سکے۔ تاہم چونکہ کتاب حال ہی میں شائع ہوئی ہے اور ہر آدمی کے ہاتھوں تک نہیں پہنچی اس لئے ان طویل اقتباسات کا درج کر دینا ناگزیر تھا۔

جن کی حیثیت سرتاسر قانونی ہے۔ اور جہاں تک ممکن ہو اس کا کھوج لگانا چاہیئے کہ ان میں کتنا حصہ عربوں کے رسم و رواج سے تعلق رکھتا ہے۔ کیونکہ

(۷ا) شاہ ولی اللہ کی تشریحات کے مطابق ایک نبی جو عالمگیر اصول لیکر آیا ہو ان اصول کو بہرحال ایسے پیکر ہی عطا کرتا ہے جو اس قوم کی مخصوص عادات اور احوال و ظروف پر بآسانی چسپاں ہو سکیں جو اس کی اولیں مخاطب ہوتی ہے۔ اگر اس بات کا پتہ چلایا جا سکے تو لازماً وہ ظاہری پیکر ہر زمانہ اور ہر قوم کے لئے شریعت نہیں ہو سکتے۔

(۷) امام ابو حنیفہؒ نے جو اسلام کی عالمگیر نوعیت کو خوب سمجھ گئے تھے احادیث کے استعمال میں غالباً اسی لئے زیادہ احتیاط برتی تھی۔ لہذا

(۷ا) اگر موجودہ عہد کے مفکرین احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم نہیں کرتے تو ان کی یہ روش امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق ہے۔ لیکن

(۷ii) ہمیں احادیث کا زیادہ گہری نظر سے مطالعہ کرنا اور احکام کی اصل روح کا کھوج لگانا چاہیئے تاکہ ہم ان قوانین کی حیاتی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ لگا سکیں جو احادیث سے ثابت ہوتے ہیں۔ اھ

(۷iii) ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ محدثین نے حدیثوں کے مجموعے مرتب کر کے مجرد غور و فکر کے رجحان کو روک کر اور ہر مسئلہ کی الگ تھلگ شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیکر شریعت اسلامیہ کی بہت بڑی خدمت انجام دی ہے۔

قانونی اور غیر قانونی احادیث

آگے بڑھنے سے پہلے چند نکات کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے۔ ان میں پہلی بات تو یہ ہے کہ علامہ اقبال مرحوم نے اس امر پر زور دیا ہے کہ ہمیں ان احادیث کو جن کی حیثیت

سر تا سر قانونی ہے ان احادیث سے الگ کر لینا چاہیے جن کا قانون سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یعنی علامہ موصوف کے نزدیک کچھ احادیث ایسی ہو سکتی ہیں جن کی حیثیت سر تا سر قانونی ہوگی اور کچھ ایسی ہونگی جن کی یہ حیثیت نہیں ہوگی۔ جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ احادیث میں عام مسلمانوں کے لئے کوئی ہدایت اور رہنمائی بیان ہوئی ہو۔ اس اعتبار سے تو کوئی حدیث بھی ایسی نہیں ہے جس میں خطاب عام مسلمانوں سے نہ ہو اور اس میں ان کے لئے کوئی ہدایت یا رہنمائی بیان نہ کی گئی ہو۔ لہٰذا اس اعتبار سے تو ساری حدیثیں ہی قانونی حیثیت کی مالک ہیں۔ لہٰذا حضرت علامہ کا مطلب لازمًا یہ تو نہیں ہے۔ بات یہ ہے کہ احادیث میں کچھ تو ایسی ہوتی ہیں جن کی ہدایات کا تعلق انسانوں کی انفرادی زندگی اور ان کے ذاتی اور نجی اعمال سے ہوتا ہے۔ اور کچھ ایسی ہوتی ہیں جن کی وہ ہدایات اجتماعی زندگی سے تعلق رکھتی ہیں جہاں ایک فرد دوسرے فرد سے کچھ معاملہ کرتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہہ لیجئے کہ کچھ احادیث میں تو ایسی ہدایات ملتی ہیں جن کا تعلق عبادات و رسوم، حلال و حرام وغیرہ مسائل سے ہوتا ہے۔ اور کچھ ہدایات ایسی ہوتی ہیں جن کا تعلق افراد و قوم کے معاملات سے ہوتا ہے۔ وہ احادیث جنکی ان ہدایات کا تعلق انسانوں کی انفرادی زندگی اور ان کے ذاتی اور نجی اعمال سے ہو انھیں قانونی احادیث نہیں کہا جائیگا کیونکہ نجی اور ذاتی قسم کی چیزوں سے قانون کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ البتہ وہ احادیث جن کا تعلق انسانوں کے باہمی معاملات سے ہو یعنی جن کی حیثیت قانونی ہو ان کے متعلق ہمیں غور کرنا چاہیے کہ ان میں کون سی باتیں ایسی ہیں جن کا تعلق قوم عرب کے خاص حالات و کوائف اور اس کے رسم و رواج سے ہے۔ اس قسم کی قانونی احادیث میں ان تمام مخصوص باتوں کو شریعت نہیں سمجھا جائیگا

بلکہ یہ باتیں دوسری قوموں کے حالات دکوائف یا زمانہ کے اقتضاآت کے مطابق تبدیل ہوتی رہنی چاہئیں۔ البتہ وہ احادیث جن کی حیثیت قانونی نہیں ہے بلکہ ان کی مرایات کا تعلق لوگوں کی اپنی انفرادی زندگی یا ان کے ذاتی اور نجی اعمال سے ہے مثلاً نماز میں کتنی فرض ہیں۔ نمازوں کے اوقات کیا ہیں۔ ہر نماز کی رکعتیں کتنی ہیں۔ نماز کس حالت میں پڑھنا چاہئے۔ نمازوں کے مکروہ اوقات کون کون سے ہیں۔ کون کون سے چوپائے یا پرندے حلال ہیں اور کون کون سے حرام ہیں۔ وضو اور طہارت کے تفصیلی احکام کیا ہیں۔ وضو اور طہارت کن کن چیزوں سے ٹوٹ جاتی ہے۔ روزہ کے خاص خاص احکام۔ حج اور عمرہ کے خاص خاص مسائل۔ عالم آخرت کے متعلق حالات وکیفیات کا بیان۔ نکاح وطلاق اور میراث کے وہ چند مسائل جن کا تعلق لوگوں کی انفرادی زندگی یا ان کے ذاتی اور نجی اعمال سے ہے۔ ان کے متعلق ہمیں یہ باتیں سوچنے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ ان چیزوں کا تعلق عربوں کے خاص حالات دکوائف یا ان کے رسوم ورواج سے نہیں ہے اور نہ ہی زمان ومکان کے اقتضاآت کا ان پر کوئی خاص اثر پڑتا ہے۔

اس سے پہلے شاہ ولی اللہ صاحبؒ کے نظریات تفصیل کے ساتھ پیش کئے جا چکے ہیں جن کا حاصل یہ تھا کہ سنت کے مفہوم میں تین قسم کی حدیثیں شامل ہیں۔ اول تو وہ احادیث ہیں جن کا تعلق رسول اکرم صلعم کے اجتہاد واستنباط سے ہے۔ شاہ صاحب کا خیال یہ تھا کہ اس قسم کی احادیث سب کی سب قرآن کریم سے مستنبط ہیں۔ جن کا رسول اللہ صلعم نے قرآن کریم سے اجتہاد واستنباط فرمایا ہے۔ لیکن یہ اجتہاد واستنباط اس طریقہ کا نہیں ہے جیسا کہ عام فقہا کرتے ہیں۔ شاہ صاحب نے یہ بھی فرمایا تھا کہ کتاب الصلوٰۃ سے متعلق جس قدر احادیث ہم تک پہنچی ہیں غور وفکر کرنے کے بعد میں نے

اس کا پتہ بھی چلا لیا ہے کہ وہ احادیث قرآن کریم کی کون کون سی آیت سے مستنبط ہیں۔ دوسری قسم کی احادیث وہ ہوتی ہیں جن کا فیصلہ حضور اکرم صلعم صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے فرمایا کرتے تھے۔ اور تیسری قسم کی احادیث وہ ہیں جن کا فیصلہ خلفائے ثلاثہؓ صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے فرمایا کرتے تھے۔ واضح رہے کہ حنفیہ کے ہاں سنت کے مفہوم میں اس قسم کی احادیث بھی شامل ہیں) شاہ صاحبؒ اور ساتھ ہی مولانا عبید اللہ سندھیؒ کا خیال یہ تھا کہ دوسری اور تیسری قسم کی احادیث، یعنی جن کا فیصلہ حضور اکرم صلعم اور خلفاء ثلاثہؓ صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے فرمایا کرتے تھے انھیں حالات دکوائف کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتے رہنا چاہیئے۔ نیز وہ فیصلے بھی زمانہ کے اقتضاآت کے ساتھ ساتھ بدلتے سدلتے رہنے چاہئیں جن کا تعلق بعد کے فقہاء کے قیاس واستنباط سے ہو۔ لیکن جہاں تک پہلی قسم کی احادیث ہیں یعنی جن کا تعلق حضور اکرم صلعم کے اجتہاد واستنباط سے ہے جنھیں آپؐ نے قرآن کریم ہی سے استنباط فرمایا ہے۔ ان کے متعلق ان دونوں حضرات نے تبدیلی کی کوئی سفارش نہیں فرمائی تھی۔ ان حضرات کے قول کا حاصل یہ تھا کہ وہ احادیث جو مَا یُدْرَکُ بِالْقِیَاس (جن کا ادراک قیاس سے ہوسکتا ہو) کے ضمن میں آتی ہوں وہ زمانہ کے حالات دکوائف کے ساتھ ساتھ بدلتی سدلتی رہنی چاہئیں۔ ظاہر ہے کہ جو فیصلے صحابہ کے باہمی غور وفکر اور مشورہ سے طے پائے ہوں یا بعد کے فقہاء نے اپنے قیاس واجتہاد سے جن کو طے کیا ہو مَا یُدْرَکُ بِالْقِیَاس ہی کہلائیں گی۔ لیکن جو احادیث مَا لَا یُدْرَکُ بِالْقِیَاس کے ضمن میں آتی ہوں (یعنی جنکا ادراک قیاس سے نہ ہوسکتا ہو بلکہ رسولؐ نے اپنے مخصوص طریقہ اجتہاد سے ان کا استنباط

فرمایا ہو اور اس طرح وہ قرآن ہی سے ماخوذ ہوں۔ مثلاً نمازوں کی تعداد۔ نمازوں کے اوقات۔ نمازوں کی رکعات۔ نمازوں کی کن کن حالتوں میں کیا کیا پڑھا جائے اس کا تعین۔ نماز کے مکروہ اوقات۔ وضو اور طہارت کے تفصیلی احکام۔ نواقض صوم احکام حج وغیرہ۔ حلال و حرام، نکاح و طلاق اور میراث کے چند مسائل۔ عالم آخرت کی کیفیات و حالات کا بیان وغیرہ قسم کی باتیں جو قرآن ہی سے مستنبط ہیں مگر ان کے استنباط کا طریقہ وہ نہیں ہے جو عام فقہاء کا ہوتا ہے بلکہ نبی کا کوئی خاص طریقہ ہے جسے شاہ صاحبؒ نے حکمی استنباط کا لقب دیا ہے۔ ان تمام اُمور کو علیٰ حالہ چھوڑ دینا چاہئے یہ وہی باتیں ہیں جنھیں علامہ اقبال مرحوم نے غیر قانونی قسم کی احادیث کہا ہے یعنی جن کا تعلق افراد و اقوام کے باہمی معاملات سے نہیں ہوتا بلکہ انسان کی اپنی انفرادی زندگی اور اس کے نجی اور ذاتی عمل سے ہوتا ہے۔ انداز بیان کے اس فرق کے ساتھ دونوں کی بات کا حاصل ایک ہی ہے۔ شاہ صاحبؒ کے مخاطب اہل علم ہیں اور علامہ اقبالؒ کے مخاطب اہل یورپ یا انگریزی تعلیم یافتہ طبقہ ہے۔ لہٰذا حضرت شاہ ولی اللہ اور علامہ اقبال مرحوم کی تعبیرات میں فرق ہونا ناگزیر تھا مگر دونوں کا مآل ایک ہی ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے متعلق غلط فہمی

دوسری بات جو توضیح طلب ہے وہ امام ابوحنیفہؒ کے متعلق علامہ موصوف کا یہ اظہار خیال ہے کہ اُنھوں نے احادیث سے اعتنا نہیں کیا یہ بات بڑی حد تک صحیح نہیں ہے۔ فاضل مترجم نے اس کی خود بھی توضیح فرمادی ہے کہ "یہ کہنا زیادہ صحیح ہوگا کہ احتیاط سے کام لیا۔" امام ابوحنیفہؒ کے متعلق مشہور بھی ہے کہ اُنھوں نے احادیث

سے بہت کم کام لیا ہے، مگر اس شہرت کا باعث محدثین کا وہ پروپیگنڈا ہے جو امام صاحبؒ کے خلاف عرصہ دراز سے کیا جارہا ہے۔ مگر یہ بات واقعات کے خلاف ہی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جامعین احادیث چونکہ عام طور پر حنفی مسلک کے نہیں تھے اس لئے انھوں نے اپنی کتابوں میں ان احادیث کو یا تو جگہ ہی نہیں دی یا جگہ بھی دی تو بے محل جگہ دی جن سے امام صاحب نے استدلال فرمایا تھا، یا مذہبی عصبیت کے ماتحت ان احادیث کو بلا وجہ ضعیف اور مجروح قرار دیدیا تھا۔

چنانچہ حضرت مولانا ظفر احمد صاحب عثمانی تھانوی کی مایہ ناز تصنیف "اعلاء السنن" جو بیس ضخیم جلدوں میں مکمل ہوئی ہے اس غلط فہمی کو دور کرنے کے لئے کافی ہے۔ اس کے علاوہ امام طحاویؒ کی شرح معانی الآثار، مشکل الآثار اور ان کی دیگر تصانیف امام ابوبکر جصاص رازی کی "احکام القرآن" اور شمس الائمہ سرخسی کی "مبسوط" اس غلط خیال کی تردید کر دیتی ہیں۔ البتہ یہ بات صحیح ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور ان کے مکتب فکر نے اندھا دھند حدیثوں کی پیروی نہیں کی۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے تصریح فرمائی ہے کہ امام صاحب صرف ان احادیث کو قبول کرتے ہیں جو اہل علم کے درمیان شہرت رکھتی ہوں۔ غیر معروف اخبار آحاد سے وہ زیادہ تر استدلال نہیں کرتے۔

ان دونوں باتوں کو سمجھ لینے کے بعد دو باتیں خاص طور پر ذہن میں رکھئے۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت علامہ مرحوم نے احادیث کو مطلقاً رد کر دینے کا مشورہ کہیں نہیں دیا بلکہ زیادہ سے زیادہ جو بات انھوں نے فرمائی ہے وہ یہ ہے کہ "اندریں صورت اگر آزادیٔ اجتہاد کی وہ تحریک جو اس وقت دنیائے اسلام میں پھیل رہی ہے احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تو اس سے اہل سنت

والجماعت کے ایک امام الائمہ ہی کی پیروی مقصود ہے۔ لہذا علامہ مرحوم کو اختلاف ہے تو اس امر سے ہے کہ احادیث کو بلا جرح و تنقید قانون کا ماخذ تسلیم کر لیا جائے۔ لیکن جرح و تنقید کے بعد انھیں قانون کا ماخذ تسلیم کرنے سے انھیں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

دوسری بات جو خاص طور پر ذہن میں رکھنی چاہئے وہ یہ ہے کہ علامہ مرحوم مجرد غور و فکر کے رجحان کو پسند نہیں فرماتے۔ چنانچہ وہ محدثین کی اس عظیم المرتبت خدمت کو سراہتے ہیں کہ انھوں نے احادیث جمع کر کے ہر مسئلہ کی الگ الگ شکل اور انفرادی حیثیت پر زور دیکر مجرد غور و فکر کے رجحان کو بڑی حد تک روکا ہے اور یہ ان کی بہت بڑی خدمت ہے۔ مجرد غور و فکر کا رجحان کسی مکتب فکر کو کس طرح نقصان پہنچاتا ہے اس کی تفصیل بھی خود علامہ مرحوم کے الفاظ ہی میں سنئے۔ چنانچہ قیاس پر بحث فرماتے ہوئے وہ لکھتے ہیں کہ :۔

"معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب ملک جو اسلام کے زیر نگین آئے حنفی الخیال فقہاء نے ان کے زرعی اور اجتماعی حالات کو دیکھتے ہوئے محسوس کیا کہ حدیث سے اس سلسلہ میں جو لٹریچر ملتے ہیں ان سے بحیثیت مجموعی کوئی مسئلہ حل نہیں ہوگا لہذا انھیں اپنی تعبیرات میں قیاس سے رجوع کرنا پڑا۔ لیکن ارسطاطالیسی منطق کے اس استعمال سے جس کا خیال عراق کے حالات دیکھکر پیدا ہوا۔ فقہ اسلامی کے ابتدائی نشوونما میں بڑا نقصان پہنچا۔ زندگی کے طور طریق بڑے پیچیدہ ہیں اور ناممکن ہے کہ وہ اس قسم کے قواعد و ضوابط کی پابندی قبول کرے جو از روئے منطق بعض عام تصورات کے پیش نظر سختی سے قائم

کرلئے جاتے ہیں۔ ارسطا طالیسی منطق کی عینک سے دیکھیے تو یوں معلوم ہوتا ہے جیسے زندگی ایک کل ہے جس میں حرکت کا کوئی اندرونی اصول بجائے خود کارفرما نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حنفی فقہاء نے زندگی کی من مانی اور تخلیقی آزادی سے تو آنکھیں بند کر لیں اور یہ سمجھ لیا کہ عقل محض کی بنیاد پر وہ ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اُٹھا سکتے ہیں جو منطقی اعتبار سے سرتاسر کامل و مکمل ہوگا۔ فقہائے حجاز نے اس کے برعکس جو عربوں کے عملی دل و دماغ کو خوب سمجھتے تھے عراقی فقہاء کی متکلمانہ موشگافیوں علیٰ ہذا ان کے اس رجحان کے خلاف کہ معاملات کا محض ایک فرضی اور قیاسی سلسلہ قائم کرتے چلے جائیں شدت سے احتجاج کیا جس سے بجا طور پر خطرہ تھا کہ شریعتِ اسلامیہ ایک جسدِ بے جان ہو کر رہ جائے۔ فقہائے متقدمین کی یہی تلخ بحثیں تھیں جن سے بالآخر قیاس کی حدود، اس کے شرائط اور صحت و عدم صحت کی تعریف میں نقد و جرح سے کام لیا گیا۔ لہٰذا یہی قیاس جو شروع شروع میں مجتہدین کی ذاتی رائے کا ایک دوسرا نام تھا آخر کار شریعتِ اسلامیہ کے لئے حرکت اور زندگی کا سرچشمہ بن گیا۔ چنانچہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے بطور ایک ماخذ قانون امام ابو حنیفہؒ کے اصول قیاس کی تنقید جس بالغ نظری سے کی ہے وہ اس آریائی رجحان کے خلاف ایک بڑی مؤثر سامی روک تھی جس نے ہمیشہ مجرد کو محسوس پر ترجیح دی اور جو حادثے سے اتنا لطف اندوز نہیں ہوتا جتنا خیال سے۔ یہ در اصل قانونی تحقیق و تفتیش میں استخراج و استقراء کا

نزاع تھا۔ فقہائے عراق نے تو گویا تصور کے دوامی لیکن فقہائے حجاز نے اس کے زمانی پہلو پر زور دیا۔ لیکن پھر مؤخرالذکر بھی تو خود اپنے موقف کی صحیح قدر و قیمت سے ناواقف رہے۔ ان کا میلان طبیعت قدرتاً حجاز کی روایات پر تھا۔ لہٰذا وہ بھی ان نظائر کے بارہ میں زیادہ وسیع نقطۂ نظر قائم نہ کر سکے جو زمانۂ رسالتؐ اور عہدِ صحابہؓ میں قائم ہوئے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ انھیں محسوس کی قدر و قیمت کا اعتراف تھا۔ لیکن انھوں نے اسے بھی دوامی حیثیت دیدی اور محسوس پر بحیثیت محسوس نظر ڈالتے ہوئے اس میں شاذ ہی قیاس سے کام لیا۔ بہرکیف امام ابوحنیفہ اور مذہب حنفی کے خلاف ان کی یہی تنقید تھی جس نے محسوس کو مجرد کے چنگل سے نجات دلائی اور جس کی بدولت اس ضرورت کا احساس ہوا کہ اصول فقہ کی تعبیر و ترجمانی میں زندگی کے حقیقی تنوع اور حرکت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے۔ لہٰذا آگے چل کر مذہب حنفی میں وہ سب نتائج جو ان غور سے مترتب ہوئے جذب ہوتے چلے گئے۔ لہٰذا یہ مذہب اپنی بنیاد اور اساسات میں کاملاً آزاد ہے اور یہی وجہ ہے کہ بمقابلہ دوسرے مذاہب فقہ اس میں کہیں زیادہ صلاحیت پائی جاتی ہے کہ جیسے حالات ہوں اپنی قوت تخلیق سے کام لیتے ہوئے ان سے مطابقت پیدا کرے۔"

تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صفحہ ۲۷۱-۲۷۳

قیاس اور آریائی رجحان | اس اقتباس کی توضیح میں اتنا عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کے ابتدائی دور میں جب قیاس سے

کام لینا پڑا تو قیاس کا عمل دخل اتنا ہمہ گیر ہو گیا تھا کہ فقہاء حنفیہ نے مسائل کی فرضی
صورتوں کے متعلق بھی فیصلے کرنے شروع کر دیئے تھے کہ اگر صورت یوں پیش آئے
تو حکم یوں ہوگا اور اس طرح پیش آجائے تو حکم یوں ہوگا۔ حالانکہ وہ صورتیں
کبھی بھی پیش نہیں آئی تھیں۔ مختلف فرضی صورتیں تجویز کر لی جاتی تھیں اور ان کے
لیے احکام صادر کیے جاتے تھے۔ شاید وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ عقل محض کی بنیادوں پر وہ
ایک ایسے نظام فقہ کی عمارت اٹھا سکتے ہیں جو منطقی اعتبار سے سرتاسر کامل و مکمل ہو
مگر مجرد غور و فکر اور عقل محض کی جولان گاہ کو اسقدر وسعت دیدینا بھی خطرہ سے
خالی نہیں تھا۔ فقہائے حجاز نے ان کی اسی روش کے خلاف احتجاج کیا تھا۔ وہ اسکے
قائل تھے کہ جب کوئی صورت پیش آجائے تو ہمیں اس کا حکم بتانا چاہیے۔ پہلے سے
پہلے ہی از خود فرض کر کے صورتیں اور ان کے احکام مرتب کرتے چلے چلا جانا مناسب
نہیں ہے۔ رسول اللہ صلعم کے سامنے واقعات پیش ہوتے تھے اور ان واقعات پر
فیصلے دیئے جاتے تھے۔ ہمیں بھی واقعات ہی پر فیصلے دینے چاہئیں۔ فرض کردہ صورتوں
پر نہیں۔ فقہائے حنفیہ کے اس رجحان ہی کو علامہ اقبالؒ نے آریائی رجحان قرار دیا
ہے اور اس کے خلاف فقہائے حجاز کے اعتراض و احتجاج کو سامی روک کا لقب دیا ہے
فقہائے حجاز کے ہاں اس قسم کا مجرد غور و فکر نہیں پایا جاتا تھا اور نہ ہی اس شدت سے
عقل و قیاس کا استعمال ہوتا تھا۔ وہ زیادہ تر احادیث کی طرف رجوع کرتے تھے اور
بدرجہ مجبوری قیاس کی طرف آتے تھے۔ علامہ اقبالؒ کی رائے میں اگر حجازی فقہاء کی
طرف سے یہ روک قائم نہ کی جاتی تو عراقی فقہاء کے اس رجحان سے شریعت اسلامیہ
ایک جسد بے جان ہو کر رہ جاتی"۔ فقہائے حجاز کی اس روک ٹوک سے فقہ حنفی میں اعتدال

پیدا ہوا اور اس میں وہ تمام نتائج جذب ہوتے چلے گئے جو ان نزاعات سے مترتب ہوئے تھے۔ چنانچہ آج فقہ حنفی میں جو یہ لچک اور صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ مختلف سے مختلف حالات میں بھی ان کے مطابق اپنی قوت تخلیق سے کام لیتی چلی جائے جو فقہ کے کسی دوسرے مکتب فکر میں بہ مشکل ہی نظر آسکتی ہے، اسی ردوکد، نوک جھونک اور انہی نزاعات کا نتیجہ ہے۔

مجرد غور و فکر اور عقل محض کی بنیادوں پر جو عمارت اٹھائی جاتی ہے اس سے نہ ایمان و یقین میں حرارت پیدا ہو سکتی ہے اور نہ ہی وہ انسانوں کو کما حقہ متاثر کر سکتی ہے۔ چنانچہ علامہ اقبال اپنے خطبہ کے آخر میں یہی نصیحت فرماتے ہیں۔ کہ

> عالم انسانی کو آج تین چیزوں کی ضرورت ہے۔ کائنات کی روحانی تعبیر۔ فرد کا روحانی استخلاص۔ اور وہ بنیادی اصول جن کی نوعیت عالمگیر ہو اور جن سے انسانی معاشرہ کا ارتقاء روحانی اساس پر ہوتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جدید یورپ نے اسی نہج پر متعدد مثالی نظامات قائم کئے۔ لیکن تجربہ کہتا ہے کہ جس حق و صداقت کا انکشاف عقل محض کی وساطت سے ہو اس سے ایمان و یقین میں وہ حرارت پیدا نہیں ہوتی جو وحی و تنزیل کی بدولت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عقل محض نے انسان کو بہت کم متاثر کیا۔ برعکس اس کے مذہب کو دیکھئے تو اس نے افراد میں اضافۂ مراتب کے ساتھ ساتھ معاشروں تک کو بدل ڈالا۔ لہٰذا یورپ کے مثالی فلسفہ کو کبھی یہ درجہ حاصل نہیں ہوا کہ زندگی کا کوئی مؤثر جزو بن سکے۔ الخ (ص ۲۷۵-۲۷۶ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ)

یہ حاصل ہے علامہ اقبال کے ان تمام نظریات کا جو آزادیٔ اجتہاد کے سلسلہ میں موصوف نے اپنے چھٹے خطبہ میں پیش فرمائے ہیں نیز یہ خلاصہ ہے قرآن، حدیث، قیاس اور اجماع کے سلسلہ میں ان کے قیمتی افکار کا جن سے ہم ہر چیز کا صحیح صحیح مقام متعین کرسکتے ہیں۔ ان کے اقتباسات سے آپ دیکھ سکتے ہیں کہ دراصل ان کے ہاں اسی فلسفۂ ولی اللّٰہی کی صدائے بازگشت سُنائی دیتی ہے جو اسی برصغیر سے اٹھارھویں صدی میں بلند ہوئی تھی۔ شاہ ولی اللہؒ، سرسید احمدؒ۔ علامہ اقبالؒ وہ اقانیم ثلاثہ ہیں جن سے مسلمانان برصغیر کی حیاتِ ثانیہ وابستہ ہے۔ خدا ان تینوں کی تربتوں پر اپنی رحمتوں کے پھول نچھاور فرماتا رہے۔ آمین۔

یہاں ایک اور بات بھی نوٹ کرنے کے قابل ہے۔ وہ یہ کہ اہل قرآن کے سلسلہ میں جیسا کہ پہلے بتایا جاچکا ہے کہ مولوی عبداللہ صاحب چکڑالوی اور ان کے ہم نوا لوگوں کا تو یہ خیال تھا کہ حدیث کا شریعت میں کوئی مقام ہی نہیں ہے ہمیں صرف کتاب اللہ سے استناد کرنا چاہیے چنانچہ اُنھوں نے ہر چیز کو قرآن کریم سے ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس میں بعض مضحکہ خیز صورتیں بھی پیدا ہوئیں جن کی کمزوری کو بعد کے لوگوں نے محسوس کیا اور اس موقف میں تبدیلی ضروری سمجھی گئی۔ چنانچہ حدیث کی شرعی حیثیت سے انکار کے ساتھ ساتھ اُنھوں نے قرآن کریم کے ساتھ آنحضرتؐ کے عمل متواتر کو بھی دین کی ایک سند کے طور پر تسلیم کرنا ضروری سمجھا۔ یہ ترمیم جیسا کہ پہلے بتایا جاچکا ہے مولانا حافظ محمد اسلم صاحب جیراج پوری نے تجویز فرمائی تھی اور اس ترمیم کا مقصد یہ تھا کہ ان کے نزدیک بھی سنت کا ایک حصہ ایسا

ضرور تھا جسے ترمیم و تنسیخ یا تغیر و تبدل کا ہدف نہیں بننا چاہئے تھا اور وہ حصہ درحقیقت وہی تھا جسے شاہ ولی اللہؒ نے رسول اللہ صلعم کے مخصوص اجتہاد و استنباط سے تعبیر کیا تھا۔ اور مولانا سندھیؒ نے عبادات و رسوم سے اور اقبالؒ نے ان احادیث سے جن کی حیثیت سرتاسر قانونی نہیں تھی۔ اسی حصہ کو زمانہ کے اقتضاآت کی دستبرد سے محفوظ رکھنے کے لئے حافظ محمد اسلم صاحبؒ نے عمل متواتر کی ایک نئی اصطلاح ایجاد کی تھی۔ حافظ محمد اسلم صاحب نے عمل متواتر کی جو تفصیل اپنے مختلف مضامین میں درج فرمائی ہے اس سے یہی ترشح ہوتا ہے کہ وہ عبادات و رسوم کے اس حصہ کو جو مَالَا یُدْرَکُ بِالْقِیَاسِ کے ضمن میں آتا ہے حالات و کوائف کی تبدیلیوں سے غیر متاثر مانتے ہیں اور ان کو علی حالہ قائم رکھنا چاہتے ہیں لہٰذا ہمارے خیال میں حافظ محمد اسلم صاحب جیراج پوری بھی اس ضمن میں انہی تینوں حضرات کے ہمنوا ثابت ہوتے ہیں۔

اس تمام تفصیل سے ظاہر ہے کہ شاہ ولی اللہؒ، علامہ اقبالؒ، مولانا عبید اللہ سندھیؒ، سرسید احمد خانؒ اور حافظ محمد اسلم جیراجپوریؒ سب اتنی بات پر متفق ہیں کہ سنت رسول اللہ صلعم از اول تا آخر سب کی سب ناقابل تغیر و تبدل نہیں ہے۔ اس کا ایک حصہ ایسا ضرور ہے جو زمانہ کے اقتضاآت کے مطابق ہر زمانہ میں تبدیل ہوتا رہنا چاہیئے۔

اب ہم اس مقام پر پہنچ گئے ہیں جہاں ہمیں دیانت داری کے ساتھ اپنے عہد کی مذہبی تحریکات کا جائزہ لینا ہے۔ اہل حدیث حضرات کے مسلک میں آج بھی کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔ وہ آج بھی اسی مسلک پر عامل ہیں جس پر وہ عرصہ

زمانے سے عامل چلے آ رہے ہیں۔ حنفی علماء میں سے بریلوی اور دیوبندی حضرات کا موقف بھی وہی چلا آ رہا ہے جس کا تذکرہ گذشتہ صفحات میں کیا جا چکا ہے۔

بریلوی حضرات میں علمی جمود بہت زیادہ ہے ان کے ہاں دیوبندی علماء کی طرح نہ احادیث کی عربی شرحیں فیض الباری وغیرہ ملتی ہیں نہ اعلاء السنن کے طرز کی حنفی فقہ کی خدمت ملتی ہے اس لئے ان کی خاکستر سے کسی نئی زندگی کی توقع بہت مشکل ہے البتہ علمائے دیوبند و اہلحدیث کی جماعت میں سے ایک نئی جماعت مذہب و سیاست کے اُفق پر اُبھر رہی ہے جو اپنے آپ کو جماعت اسلامی کہتی ہے۔ یہ جماعت نہ خالصتہً اہلحدیث حضرات پر مشتمل ہے اور نہ علمائے دیوبند پر۔ یہ جماعت ایک شخصیت کے محور پر گھومتی ہے جو اس جماعت کے امیر ہیں۔ وہ شخصیت مولانا ابوالاعلیٰ مودودی کی ہے۔

بابِ ششم ۔ جماعتِ اسلامی

یوں کہنے کو تو اسلام کو ایک مکمل ضابطہ حیات سبھی مانتے ہیں لیکن آج کے مغربی اندازِ فکر میں مولانا ابوالکلام اور مولانا مودودی سے پہلے ہم یقیناً اس قابل نہیں تھے کہ اسلام کے معاشی، اقتصادی، سیاسی، عدالتی نظامات کو نئے اور جدید انداز میں مکمل اور مدلل طور پر پیش کر سکیں۔ اگرچہ اس میدان میں ان حضرات نے کوئی خاص علمی کارنامہ انجام نہیں دیا۔ آج بھی اسلام کے سیاسی نظام پر مولانا حامد الانصاری غازی کی کتاب اور معاشیات پر مولانا حفظ الرحمٰن کی کتاب "اسلام کا اقتصادی نظام" لاجواب ہیں۔ لیکن اپنے پُر زور مضامین اور مقالات کے ذریعے متوسط طبقہ کو انہی دونوں حضرات نے متاثر کیا اور مغربی تعلیم یافتہ افراد کے اذہان میں جو اس قسم کی بے یقینی پیدا ہو چلی تھی کہ

مسلمانوں کا محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے کہ اسلام ہمیں ہر شعبۂ زندگی میں رہنمائی عطا کرتا ہے، مگر واقعہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ دبی زبان سے یہاں تک کہہ گزرتے تھے کہ قرآن وحدیث سے تو ہم ملک کا آئین تک بھی مرتب نہیں کر سکتے چہ جائیکہ معاشی، اقتصادی اور دیگر نظام ترتیب دیئے جا سکیں تب مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا مودودی نے ہمارے لٹریچر کو اپنی اجتہادی قوتوں سے وہ سرمایہ ایسے انداز میں مہیا کر دیا جس کے ہم مغربی تہذیب وتمدن کے بعد عادی ہو گئے تھے مگر ان حضرات کی یہ تحقیق پورے طور پر رنگ نہیں لائیں کیونکہ اس کے ساتھ ساتھ یہ دونوں عملی سیاست کے بھی شہسوار تھے اور عملی سیاست میں حصہ لینے سے باہم جو حجابات پیدا ہو جاتے ہیں وہ فکری کام کے آگے بڑھنے میں رکاوٹ ثابت ہوتے ہیں، بلکہ اس قسم کے مفکرین اس صورت میں خود بھی تضادات کا شکار ہو جاتے ہیں۔

جیسے کہ پہلے بتایا جا چکا ہے مسلمانوں میں عرصہ دراز سے یہ مسئلہ زیر بحث چلا آ رہا ہے کہ اسلامی نظام میں سنت کا صحیح مقام کیا ہے۔ آیا سنت کا کوئی حصہ ایسا بھی ہے جو وقت کے تقاضوں کے ساتھ ساتھ تبدیل ہوتا رہے۔ یعنی وہی چیز جسے علامہ اقبالؒ نے اپنے خطبات میں ثبات وتغیر (Permonent & change.) کے حسین امتزاج سے تعبیر فرمایا ہے یہ وہ بنیادی سوال ہے جس پر ہماری قانون سازی کی پوری عمارت کا مدار ہے۔ اگر سنت کا کوئی ایسا حصہ ہے تو ہم قانون سازی بھی کر سکتے ہیں اور دنیا کے دوسرے نظاموں کے ساتھ شانہ سے شانہ ملا کر چل سکتے ہیں اور اگر سنت کا کوئی حصہ ایسا ہے ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ ہمارے ہاں پھر نہ قانون سازی کا کوئی امکان باقی رہ جاتا ہے اور نہ ہی زمانہ کے تقاضوں کا ساتھ دینے کا۔

تشتت فکر | مجھے بڑا ہی افسوس ہے کہ اس سلسلہ میں مولانا مودودی کی تحریرات

کے مطالعہ سے ایک عجیب قسم کا تشتت فکر و نظر مشاہدہ میں آتا ہے جسکی توجیہ اس کے سوا اور کچھ نہیں کی جا سکتی کہ بعض مرتبہ وہ جو کچھ لکھتے ہیں خالص علمی اور فکری نقطۂ نظر سے لکھتے ہیں اور اس وقت وہ بلا شبہ اپنے بیانات میں شاہ ولی اللہؒ، علامہ اقبالؒ، سر سید احمدؒ۔ مولانا سندھیؒ اور مولانا جیراجپوریؒ کے ساتھ ساتھ مائل بہ پرواز نظر آتے ہیں بلکہ ایسا نظر آتا ہے کہ شاید وہ ان کو بھی پیچھے چھوڑ جائیں گے۔ لیکن بعض مرتبہ وہ اتنی جامد اور خشک ذہنیت کا مظاہرہ فرمانے لگتے ہیں کہ متشدد اور تنگ نظر علمائے دین اور قدامت پسند فضلائے مذہب کی طرح بالکل ہی زمین گیر ہو جاتے ہیں۔ یہ بیانات شاید ان کی سیاسی اور تنظیمی مصالح کے ماتحت مرتب ہوتے ہوں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ قدرت نے انھیں سیاسی اور تنظیمی صلاحیتیں بھی بہت وافر طریقہ پر عطا فرمائی ہیں۔ اگر وہ اپنے آپ کو محض سیاسی اور تنظیمی سرگرمیوں تک ہی محدود رکھتے تو ان کا سیاسی مقام انتہائی بلند ہوتا۔ انقلاب اکتوبر ۱۹۵۸ء سے پہلے، ہمیں یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ پورے پاکستان میں صحیح معنوں میں اگر کوئی سیاسی تنظیم موجود تھی تو وہ صرف جماعت اسلامی ہی کی تنظیم تھی۔ بلکہ میں تو یہاں تک کہنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا کہ مارشل لاء کے بعد تمام سیاسی تنظیمیں ختم ہو چکی ہیں اور بظاہر جماعت اسلامی بھی ختم ہو چکی ہے مگر درحقیقت وہ اس تین سالہ مارشل لاء میں بھی ختم نہیں ہوئی۔ یہ مولانا موصوف کی تنظیمی صلاحیتوں کا کھلا ثبوت ہے۔

(مجھے افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ شاید مولانا موصوف میں علمی اور فکری صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ سیاسی اور تنظیمی صلاحیتوں کے اجتماع نے ان کی شخصیت کو کافی نقصان پہنچا دیا ہے۔ سیاسی تنظیم کے تقاضے اور مصلحتیں بعض اوقات انھیں

کھل کر بات کہنے نہیں دیتے۔ وہ اسی لئے بعض اوقات گول مول، ذومعنی بلکہ متضاد باتیں کہہ جاتے ہیں۔ اور ان کے نظریات پر ریسیرچ کرنے والے کے لئے بڑی مشکل پیش آجاتی ہے۔ اس کی سمجھ میں نہیں آتا کہ ان میں سے کن نظریات کو مولانا کے اصل نظریات قرار دیا جائے اور کن باتوں کو سیاسی اور تنظیمی مصلحتوں کا رہینِ منت سمجھا جائے۔

میں مولانا موصوف کی تنقیص کا مرتکب نہیں ہو رہا بلکہ اپنی ایک مشکل بیان کر رہا ہوں۔ علمی اور فکری انداز تحقیق کے تقاضے کچھ اور ہوتے ہیں اور سیاسی و تنظیمی مصلحتوں کے تقاضے قطعاً اُن تقاضوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ قدرت نے مولانا موصوف میں متضاد صلاحیتیں ودیعت فرمادی ہیں جن کی وجہ سے مولانا موصوف کے نظریات کا تجزیہ کرنا بڑا ہی دشوار ہو گیا ہے۔

مثلاً آزادیٔ اجتہاد کے متعلق مولانا کا ارشاد ہے کہ

"میرے نزدیک ایک صاحب علم کیلئے تقلید ناجائز اور گناہ بلکہ اس سے بھی کچھ شدید تر چیز ہے۔" (رسائل و مسائل صفحہ ۲۴۴)

دوسرے مقام پر ہے۔

"اسلام میں دراصل تقلید سوائے رسول اللہ کے اور کسی کی نہیں اور رسول اللہ کی تقلید بھی اس بنا پر ہے کہ آپ جو کچھ فرماتے اور عمل کرتے ہیں وہ اللہ کے اذن اور فرمان کی بنا پر ہے ورنہ اصل میں تو مطاع اور آمر اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں۔"

(رسائل و مسائل صفحہ ۲۳۶)

فقہائے مجتہدین کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ

یہیں سے نبی اور مجتہد کا فرق واضح ہو جاتا ہے۔ نبی کی بصیرت براہ راست علم الٰہی سے مستفاد ہوتی ہے اس لئے اس کے احکام تمام ازمنہ و احوال کے لئے مناسب ہوتے ہیں۔ مگر مجتہد خواہ کتنا ہی باکمال ہو زمان اور مکان کے تعینات سے بالکل آزاد نہیں ہو سکتا نہ اس کی نظر تمام ازمنہ و احوال پر وسیع ہو سکتی ہے۔ لہذا اس کے تمام اجتہادات کا تمام زمانوں اور تمام حالات کے مطابق ہونا غیر ممکن ہے۔" (تفہیمات حصہ دوم ص۲۲۶)

دوسرے مقام پر فرماتے ہیں۔

انسان بہر حال کمزوریوں کا مجموعہ ہے۔ اعلیٰ سے اعلیٰ درجہ کا مجتہد بھی غلطی کر سکتا ہے اور کر جاتا ہے (تفہیمات حصہ اول ص۳۲۴)

پھر فقہ کے متعلق مولانا کے خیالات یہ ہیں کہ

مجھے افسوس ہے کہ فقہیات کو اصل دین سمجھنے کی جس ذہنیت کے باعث مسلمان مدتوں آپس میں جھگڑے کرتے رہے ہیں اور جس کی وجہ سے ان کا متحد ہونا اور اصل دین کے لئے مل کر کام کرنا غیر ممکن ہو گیا ہے وہی ذہنیت بار بار بروئے کار آئے چلی جا رہی ہے۔

(رسائل و مسائل ص۲۹۲)

دوسری جگہ فرماتے ہیں کہ

اس میں اسلامی شریعت کو ایک منجمد شاستر بنا کر رکھ دیا گیا ہے۔

اس میں صدیوں سے اجتہاد کا دروازہ بند ہے جس کی وجہ سے اسلام
ایک زندہ تحریک کے بجائے محض عہد گزشتہ کی ایک تاریخی تحریک
بن کر رہ گیا ہے۔ (سیاسی کشمکش حصہ سوم صـ۳۹)

نیز اپنے مضمون "تجدید واحیائے دین" میں تحریر فرماتے ہیں کہ

لہٰذا کتاب اللہ اور سنت رسول ہی وہ تنہا ماخذ ہے جس سے اس
دور میں تجدید ملت کا کام کرنے کے لئے رہنمائی حاصل کی جا سکتی ہے
اور اس رہنمائی کو اخذ کر کے اس وقت کے حالات میں شاہراہِ عمل
تعمیر کرنے کے لئے ایسی مستقل قوت اجتہادیہ درکار ہے جو مجتہدین سلف
میں سے کسی ایک کے علوم اور منہاج کی پابند نہ ہو۔ اگرچہ استفادہ
ہر ایک سے کرے اور پرہیز کسی سے بھی نہ کرے۔

(ترجمان القرآن صـ۳۴۶ دسمبر ۱۹۴۰ء وجنوری ۱۹۴۱ء)

احادیث اور مولانا مودودی اس کے بعد دیکھئے کہ احادیث کے متعلق
مولانا مودودی کے کیا ارشادات ہیں تفہیمات
حصہ اول میں موصوف نے اس موضوع پر شرح وبسط سے بحث فرمائی ہے۔ وہ
فرماتے ہیں کہ

صداقت کے ساتھ صرف یہی کہا جا سکتا ہے کہ پہلی صدی کے
آخر سے حدیث کے ذخیرہ میں ایک حصہ ایسی روایات کا بھی داخل
ہونے لگا تھا جو موضوع تھیں اور یہ کہ بعد کی نسلوں کو جو احادیث
پہنچیں ان میں صحیح اور غلط اور مشکوک سب قسم کی ملی جلی تھیں (صـ)

نیز فرماتے ہیں کہ

(i) یہ بات صحیح ہے کہ احادیث اس حد تک محفوظ نہیں جس حد تک قرآن مجید ہے اور

(ii) یہ بات ناقابل انکار ہے کہ علم کا جیسا مستند اور معتبر ذریعہ قرآن مجید ہے ویسا مستند اور معتبر ذریعہ حدیث نہیں ہے۔ (صـ ۲۸-۲۲۹)

محدثین کے جرح و تعدیل اور تنقید کے متعلق لکھتے ہیں کہ

دوسرے گروہ کو لیجئے جو دوسری انتہا کی طرف چلا گیا ہے۔ یہ لوگ محدثین کے اتباع میں جائز حد سے بہت زیادہ تشدد اختیار کرتے ہیں ان کا قول یہ ہے کہ محدثین کرام نے دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی الگ کر کے رکھ دیا ہے۔ اب ہمارا کام یہ ہے کہ ان بزرگوں نے احادیث کے جو درجے مقرر کر دیئے ہیں نبی کے مطابق ہم ان کو اعتبار اور صحت کا مرتبہ دیں۔ مثلاً جو قوی الاسناد ہے اس کے مقابلہ میں ضعیف الاسناد کو چھوڑ دیں۔ محدثین رحمہم اللہ کی خدمات مسلّم۔ یہ بھی مسلّم کہ نقد حدیث کے لیے جو مواد انھوں نے فراہم کیا ہے وہ صدر اوّل کے اخبار و آثار کی تحقیق میں بہت کار آمد ہے۔ کلام اس میں نہیں بلکہ صرف اس امر میں ہے کہ کلیۃً ان پر اعتماد کرنا کہاں تک درست ہے۔ وہ بہر حال تھے تو انسان ہی، انسانی علم کے لئے جو حدیں فطرۃ اللہ نے مقرر کر رکھی ہیں۔ ان سے آگے وہ نہیں جا سکتے تھے۔ انسانی کاموں میں جو نقص فطری طور پر رہ جاتا ہے اس سے تو ان کے کام محفوظ نہ تھے

پھر آپ یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ جس کو صحیح قرار دیتے ہیں وہ حقیقت میں بھی صحیح ہے؟ صحت کا کامل یقین تو خود ان کو بھی نہ تھا۔ (صـ۳۱۸)

پھر فرماتے ہیں کہ

محدثین کرام نے اسماء الرجال کا عظیم الشان ذخیرہ فراہم کیا جو بلاشبہ نہایت بیش قیمت ہے۔ مگر ان میں کونسی چیز ہے جسمیں غلطی کا احتمال نہ ہو۔ (صـ۳۱۹)

اور غلطیاں بھی کس قسم کی؟ فرماتے ہیں کہ

نفس ہر ایک کے ساتھ لگا ہوا تھا اور اس بات کا قوی امکان تھا کہ اشخاص کے متعلق اچھی یا بری رائے قائم کرنے میں ان کے ذاتی رجحانات کا بھی کسی حد تک دخل ہو جائے۔ یہ امکان محض عقلی نہیں بلکہ اس امر کا ثبوت موجود ہے۔ (صـ۳۱۹)

اس کے بعد مثالیں دیکر ثابت فرمایا ہے کہ ائمۂ جرح و تعدیل کا ذاتی رجحان کیا کچھ کرتا تھا اور اس کے بعد ارشاد فرماتے ہیں کہ

اس قسم کی مثالیں پیش کرنے سے ہمارا مقصد یہ نہیں ہے کہ اسماء الرجال کا سارا علم غلط ہے۔ بلکہ ہمارا مقصد صرف یہ ظاہر کرنا ہے کہ جن حضرات نے رجال کی جرح و تعدیل کی ہے وہ بھی تو آخر انسان تھے۔ بشری کمزوریاں ان کے ساتھ بھی لگی ہوئی تھیں۔ کیا ضرور ہے کہ جس کو انھوں نے ثقہ قرار دیا ہو وہ بالیقین ثقہ ہے۔ (صـ۳۲۱)

پھر فرماتے ہیں کہ

ان سب چیزوں کی تحقیق اُنھوں نے اسی حد تک کی ہے جس حد تک انسان کر سکتے تھے۔ مگر لازم نہیں کہ ہر روایت کی تحقیق میں یہ سب اُمور ان کو ٹھیک ٹھیک ہی معلوم ہو گئے ہوں۔ بہت ممکن ہے کہ جس روایت کو وہ متصل السند قرار دے رہے ہیں وہ درحقیقت منقطع ہو......... الخ

یہ اور ایسے ہی بہت سے امور ہیں جن کی بنا پر اسناد اور جرح و تعدیل کے علم کو کلیتاً صحیح نہیں سمجھا جا سکتا۔ یہ مواد اس حد تک قابل اعتماد ضرور ہے کہ سنت نبوی اور آثار صحابہ کی تحقیق میں اس سے مدد لی جائے اور اس کا مناسب لحاظ کیا جائے۔ مگر اس قابل نہیں ہے کہ بالکل اسی پر اعتماد کر لیا جائے۔ (ص ۳۲۲)

اطاعت رسول اور مولانا مودودی

اطاعت رسول کے متعلق مولانا مودودی صاحب فرماتے ہیں کہ

" اب اس امر کی تحقیق کیجئے کہ نبی کی اطاعت جو اسلام میں فرض کی گئی ہے اور جس پر دین کا مدار ہے یہ کس حیثیت سے ہے۔ یہ اطاعت اس حیثیت سے ہرگز نہیں کہ وہ نبی خاص شخص مثلاً ابن عمران یا ابن مریم یا ابن عبداللہ ہے۔ قرآن نے اس مسئلہ کو نہایت واضح الفاظ میں بیان کر دیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذاتی حیثیت میں تو نبی ویسا ہی ایک بشر ہے جیسے تم ہو......... اسی لئے اللہ تعالیٰ

بلکہ اپنے نبی سے اس حقیقت کا اظہار کراتا ہے کہ وہ اطاعت جو مومن پر فرض کی گئی ہے دراصل نبی بحیثیت انسان کی اطاعت نہیں بلکہ نبی بحیثیت نبی کی اطاعت ہے۔ یعنی اس علم، اس ہدایت، اس حکم اور اس قانون کی اطاعت ہے جسے اللہ کا نبی اللہ کی طرف سے اس کے بندوں تک پہنچاتا ہے۔

(ترجمان القرآن بابت دسمبر ۱۹۳۶ء)

سنت | نیز سنت کی وضاحت فرماتے ہوئے رسائل و مسائل میں تحریر فرماتے ہیں۔

جو امور آپ (رسول اللہ) نے عادۃً کئے ہیں انہیں سنت بنادینا اور تمام دنیا کے انسانوں سے یہ مطالبہ کرنا کہ وہ سب ان عادات کو اختیار کرلیں۔ اللہ اور اس کے رسول کا ہرگز یہ منشا نہ تھا۔ یہ دین میں تحریف ہے۔ (صفحہ ۳۰)

اس کے بعد فرماتے ہیں کہ

سنت کے متعلق لوگ عموماً یہ سمجھتے ہیں کہ نبیؐ نے جو کچھ اپنی زندگی میں کیا ہے وہ سب سنت ہے۔ لیکن یہ بات ایک بڑی حد تک درست ہونے کے باوجود ایک حد تک غلط بھی ہے۔ دراصل سنت اس طریق عمل کو کہتے ہیں جسکے سکھانے اور جاری کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کو مبعوث کیا تھا۔ اس سے شخصی زندگی کے وہ طریقے خارج ہیں جسے نبی نے بحیثیت ایک انسان ہونے کے

یا بہ حیثیت ایک ایسا شخص ہونے کے جو انسانی تاریخ کے خاص دور میں پیدا ہوا تھا۔ اختیار کئے۔ یہ دونوں چیزیں کبھی ایک ہی عمل میں مخلوط ہوتی ہیں اور ایسی صورت میں یہ فرق و امتیاز کرنا کہ اس عمل کا کونسا جزو سنت ہے اور کونسا جزو عادت۔ بغیر اس کے ممکن نہیں ہوتا کہ آدمی اچھی طرح دین کے مزاج کو سمجھ چکا ہو۔ (ص ۳۱۰-۳۱۱)

ذرا اور آگے چل کر لکھتے ہیں کہ

بعض چیزیں ایسی ہیں جو حضور کے اپنے شخصی مزاج اور قومی طرز معاشرت اور آپ کے عہد و تمدن سے تعلق رکھتی ہیں۔ ان کو سنت بنانا نہ تو مقصود تھا نہ اس کی پیروی پر اس دلیل سے اصرار کیا جا سکتا ہے کہ حدیث کی رو سے اس طرز خاص کا لباس نبی پہنتے تھے اور نہ شرائع الٰہیہ اس غرض کے لئے آیا کرتی تھیں کہ کسی خاص شخص کے ذاتی مذاق یا کسی خاص قوم کے مخصوص تمدن یا کسی خاص زمانہ کے رسم و رواج کو دنیا بھر کے لئے اور ہمیشہ کے لئے سنت بنا دیں۔ سنت کی اس مخصوص تعریف کو اگر ملحوظ رکھا جائے تو یہ بات بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ جو چیزیں اصطلاح شرعی میں سنت نہیں ہیں ان کو خواہ مخواہ سنت قرار دے لینا منجملہ ان بدعات کے ہے جس سے نظام دین میں تحریف واقع ہوتی ہے۔ (ص ۳۱۳)

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا کہ محترم مولانا مودودی صاحب کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ تمام اعمال و اقوال جو ایسے امور سے متعلق ہوں جو عادۃً آپ کیا کرتے تھے یا آپ کے وہ ارشادات جن کا تعلق قوم عرب کے مخصوص تمدن

و معاشرت یا اس زمانہ کے رسم و رواج سے تھا سنت نہیں ہوتے اور اس قسم کے اعمال و اقوال کو سنت قرار دے لینا ایک ایسا امر ہے جس سے نظام دین میں تحریف واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ شرائع انبیہ اس غرض کے لئے نہیں آیا کرتیں کہ وہ کسی خاص شخص کے ذاتی مذاق یا کسی خاص قوم کے مخصوص تمدن یا خاص زمانہ کے رسم و رواج کو دنیا بھر کے لئے اور ہمیشہ ہمیشہ کے لئے سنت بنا دیں۔

اس مسئلہ کی کہ کیا سنت رسول اللہ صلعم سے ثابت شدہ تمام باتیں واجب العمل ہیں یا ان میں کچھ باتیں ایسی بھی ہیں جن کی ہو بہو پیروی کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ ازمنہ و امکنہ کے حالات و ظروف سے ان میں تبدیلی یا ترمیم بھی کی جا سکتی ہے؟ مزید وضاحت کرتے ہوئے مولانا مودودی تحریر فرماتے ہیں کہ

> مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی کو نمونہ قرار دینے اور آپ کے اتباع کا حکم دینے سے مراد یہ نہیں ہے کہ آپ نے جو کچھ کیا اور جس طرح کیا لوگ بھی بعینہٖ وہی فعل اسی طرح کریں اور اپنی زندگی میں آپ کی حیات طیبہ کی ایسی نقل اتاریں کہ اصل اور نقل میں کوئی فرق نہ رہے۔ یہ مقصد نہ قرآن کا ہے نہ ہو سکتا ہے۔ دراصل یہ ایک عام اور اجمالی حکم ہے جس پر عمل کرنے کی صحیح صورت ہم کو خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کے طریقے سے معلوم ہو جاتی ہے۔ یہاں اس کی تفصیل کا موقع نہیں مجملاً عرض کرتا ہوں کہ جو امور براہ راست دین اور شریعت سے تعلق رکھتے ہیں ان میں تو حضورؐ کے ارشادات کی اطاعت اور آپ کے عمل کی پیروی طابق النعل بالنعل کرنی ضروری ہے

مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور طہارت وغیرہ مسائل کہ ان میں جو کچھ آپ نے حکم دیا ہے اور جس طرح خود عمل کر کے دکھایا ہے اس کی ٹھیک ٹھیک پیروی کرنی لازمی ہے۔ رہے وہ اُمور جو براہِ راست دین سے تعلق نہیں رکھتے۔ مثلاً تمدنی، معاشی اور سیاسی معاملات اور معاشرت کے جزئیات تو ان میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا حضورؐ نے حکم دیا ہے یا جن سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے۔ بعض ایسی ہیں جن میں حضورؐ نے حکمت اور نصیحت کی باتیں ارشاد فرمائی ہیں۔ اور بعض ایسی ہیں جن میں حضورؐ کے طرزِ عمل سے مکارمِ اخلاق اور تقویٰ اور پاکیزگی کا سبق ملتا ہے اور ہم آپ کے طریقہ کو دیکھ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ عمل کے مختلف طریقوں میں سے کونسا طریقہ روحِ اسلامی سے مطابقت رکھتا ہے۔ پس اگر کوئی شخص نیک نیتی کے ساتھ حضورؐ کا اتباع کرنا چاہے اور اسی غرض سے آپؐ کی سنت کا مطالعہ کرے تو اس کے لئے یہ معلوم کرنا کچھ بھی مشکل نہیں کہ کن اُمور میں آپ کا اتباع طابق النعل بالنعل ہونا چاہئے اور کن اُمور میں آپ کے ارشادات اور اعمال سے اصول اخذ کر کے قوانین وضع کرنے چاہئیں۔ اور کن امور میں آپ کی سنت سے اخلاق و حکمت اور خیر و صلاح کے عام اصول مستنبط کرنے چاہئیں۔ (صفحہ ۲۰۵)

ان تصریحات سے آپ نے دیکھ لیا کہ محترم مولانا مودودی صاحب کے نزدیک وہ احادیث جو براہِ راست دین اور شریعت سے تعلق رکھتی ہیں ان میں تو حضورؐ کے ارشادات کی اطاعت اور آپ کے عمل کی پیروی طابق النعل بالنعل کرنی ضروری ہے اور یہ

احادیث وہ ہیں جن میں نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور طہارت وغیرہ کے مسائل بیان ہوئے ہیں۔ لیکن باقی احادیث جن کا تعلق تمدنی، معاشی اور سیاسی معاملات یا معاشرت کی جزئیات سے ہے۔ ان سے اس قسم کی پیروی اور اطاعت مقصود نہیں ہے۔ ان میں ہمیں ان احادیث سے اُصولی رہنمائی حاصل کر کے خود اجتہاد کرنا چاہیئے۔

اس کے بعد موصوف نے فرمایا ہے کہ

اب رہ گئے احکام تو قرآن مجید میں ان کے متعلق زیادہ تر کلی قوانین بیان کیے گئے ہیں اور بیشتر امور میں تفصیلات کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عملاً ان احکام کو زندگی کے معاملات میں جاری فرمایا اور اپنے عمل اور قول سے ان کی تفصیلات ظاہر فرمائیں۔ ان تفصیلات میں سے بعض ایسی ہیں جن میں ہمارے اجتہاد کو کوئی دخل نہیں۔ ہم پر لازم ہے کہ جیسا حضور کے عمل سے ثابت ہے اس کی پیروی کریں۔ مثلاً عبادات کے احکام۔ اور بعض تفصیلات ایسی ہیں کہ ان سے اُصول اخذ کر کے اپنے اجتہاد سے فروع مستنبط کر سکتے ہیں، مثلاً عہد نبوی کے قوانین مدنی اور بعض تفصیلات ایسی ہیں کہ ان سے ہم کو اسلام کی اسپرٹ معلوم ہوتی ہے۔ اگر یہ اسپرٹ ہمارے قلب و روح میں جاری و ساری ہو جائے تو ہم اس قابل ہو جائیں گے کہ زندگی کے جملہ معاملات اور مسائل پر ایک مسلمان کی سی ذہنیت اور ایک مسلمان کی سی بصیرت کے ساتھ غور کریں۔ دنیا کے علمی اور عملی مسائل کو اسلامی نقطۂ نظر سے دیکھیں اور ان کے متعلق وہی رائے قائم کریں جیسی ایک مسلمان کو کرنی چاہیئے۔ (صفحہ ۳۲۲)

احادیث کی تین قسمیں

یہاں آپ نے دیکھ لیا کہ مولانا مودودی صاحب کے نزدیک احادیث میں تین قسم کے احکام ملتے ہیں ایک تو وہ احکام ہیں جن میں ہمارے اجتہاد اور استنباط کا کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ احکام عبادات وغیرہ سے متعلق ہیں۔ دوسری قسم کے وہ احکام ہیں جن سے اُصول اخذ کرکے ہم اپنے اجتہاد سے فروع کا خود استنباط کریںگے یہ مدنی قسم کے احکام ہوتے ہیں۔ اور تیسری قسم کے احکام وہ ہیں جن سے ہم اسلام کی روح معلوم کرکے زندگی کے جملہ معاملات و مسائل پر ایک مسلمان کی سی ذہنیت یا بصیرت کے ساتھ غور کرکے ان کے متعلق خود ایک ایسی رائے قائم کریں گے جیسی ایک مسلمان کو کرنی چاہیئے۔

علامہ اقبالؒ، شاہ ولی اللہؒ اور مولانا سندھیؒ وغیرہ حضرات نے بھی اپنے ارشادات میں یہی باتیں فرمائی تھیں جنھیں مولانا مودودی صاحب نے ایک گونہ وضاحت اور صراحت کے ساتھ ارشاد فرمایا ہے۔ لہٰذا مولانا مودودی صاحب کا موقف قطعاً وہی معلوم ہوتا ہے جو ان تمام حضرات کا تھا۔ اس لئے ہمیں محترم مولانا مودودی کو ان تینوں چاروں حضرات کے سلسلہ کی موجودہ کڑی سمجھنا چاہیئے، اس فرق کے ساتھ کہ ان چاروں حضرات نے اگرچہ باتیں یہی ارشاد فرمائی ہیں لیکن اُن کے ہاں اس صفائی اور بیباکی کے ساتھ فقہاء اور محدثین پر تنقید کا وہ انداز نہیں ملتا جو ہمیں مولانا مودودی کے ہاں ملتا ہے اور ساتھ ہی یہ بھی کہ اس وضاحت و صراحت کے ساتھ اپنے نقطۂ نظر کا وہ بیان بھی نہیں ملتا جو ہمیں مولانا مودودی کے ہاں نظر آتا ہے۔ ان میں سے کسی نے بھی اس صفائی کے ساتھ اظہار خیال نہیں فرمایا کہ

یہ حقیقت ناقابلِ انکار ہے کہ شارع نے غایت درجہ کی حکمت اور

کمال درجہ کے علم سے کام لیکر اپنے احکام کی بجا آوری کیلئے زیادہ تر
ایسی ہی صورتیں تجویز کی ہیں جو تمام زمانوں اور تمام مقامات اور تمام حالات
ہیں اس کے مقاصد کو پورا کرتی ہیں۔ لیکن اس کے باوجود بکثرت جزئیات
ایسے بھی ہیں جن میں تغیر حالات کے لحاظ سے احکام میں تغیر ہوتا ضروری ہے'
جو حالات عہد رسالت اور عہد صحابہ میں عرب اور دنیائے اسلام کے تھے۔
لازم نہیں کہ بعینہ وہی حالات ہر زمانہ اور ہر ملک کے ہوں۔ لہٰذا احکام
اسلامی پر عمل کرنے کی جو صورتیں ان حالات میں اختیار کی گئی تھیں ان کو
ہوبہو تمام زمانوں اور تمام حالات میں قائم رکھنا اور علل اور حکم کے
لحاظ سے ان کے جزئیات میں کسی قسم کا ردوبدل نہ کرنا ایک طرح کی
رسم پرستی ہے جسکو روح اسلامی سے کوئی علاقہ نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ
جزئیات میں دلالۃ النص اور اشارۃ النص تو درکنار صراحۃ النص
کی پیروی بھی تفقہ کے بغیر درست نہیں ہوتی اور تفقہ کا اقتضاء یہ ہے
کہ انسان ہر مسئلہ میں شارع کے مقاصد و مصالح پر نظر رکھے اور انہی
کے لحاظ سے جزئیات میں تغیر احوال کے ساتھ ایسا تغیر کرتا رہے جو شارع
کے اصول تشریع پر مبنی اور اس کے طرز عمل سے اقرب ہو۔

(تفہیمات حصہ دوم صفحہ ۳۲۷)

نیز اپنے مضمون "تجدید و احیائے دین" میں ایک مجدد کے فرائض کے ضمن میں
لکھتے ہیں کہ اس کا کام اجتہاد فی الدین بھی ہوگا۔

یعنی دین کے اصول کلیہ کو سمجھنا۔ اپنے وقت کے تمدنی حالات اور

ارتقاء تمدن کی سمت کا اسلامی نقطۂ نظر سے صحیح اندازہ لگانا اور یہ تعین کرنا کہ اصول شرع کے تحت تمدن کے پرانے متوارث نقشہ میں کس طرح ردوبدل کیا جائے جس سے شریعت کی روح برقرار رہے، اس کے مقاصد پورے ہوں اور تمدن کے صحیح ارتقاء میں اسلام دنیا کی امامت کر سکے۔

(ص ۲۸۸-۲۸۹ ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۴۰ء جنوری ۱۹۴۱ء)

پھر اسی اجمال کی تفصیل اپنے مضمون "نشانِ راہ" میں یوں فرماتے ہیں:-

مدینۂ منورہ سے مماثلت پیدا کرنے کا مفہوم کہیں یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ ہم ظاہر اشکال میں مماثلت پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ اور دنیا اس وقت تمدن کے جس مرتبہ پر ہے اس سے رجعت کر کے اس تمدنی مرتبہ پر واپس جانے کے خواہشمند ہیں جو عرب میں ساڑھے تیرہ سو برس پہلے تھا۔ اتباعِ رسول کا یہ مفہوم ہی سرے سے غلط ہے اور اکثر دیندار لوگ غلطی سے اس کا یہی مفہوم لیتے ہیں۔ ان کے نزدیک سلف صالح کی پیروی اس کا نام ہے کہ ــــــــ تمدن و حضارت کی جو حالت ان کے عہد میں تھی اس کو ہم بالکل متحجر (Fossilised) صورت میں قیامت تک باقی رکھنے کی کوشش کریں اور ہمارے اس ماحول سے باہر کی دنیا میں جو تغیرات واقع ہو رہے ہیں ان سب سے آنکھیں بند کر کے ہم اپنے دماغ اور اپنی زندگی کے اردگرد ایک حصار کھینچ لیں جس کی سرحد میں وقت کی حرکت اور زمانہ کے تغیر کو

داخل ہونے کی اجازت نہ ہو۔ اتباع کا یہ تصور جو دورِ انحطاط کی یادگار ہے
کئی صدیوں سے دیندار مسلمانوں کے دماغوں پر مسلط رہا ہے۔ درحقیقت
روحِ اسلام کے بالکل منافی ہے۔ اسلام کی یہ تعلیم ہرگز نہیں ہے کہ
ہم جیتے جاگتے آثارِ قدیمہ بنکر رہیں اور اپنی زندگی کو قدیم تمدن کا
ایک تاریخی ڈرامہ بنائے رکھیں۔ وہ ہمیں رہبانیت اور قدامت
پرستی نہیں سکھاتا۔ اس کا مقصد دنیا میں ایک ایسی قوم پیدا کرنا
نہیں جو تغیر و ارتقاء کو روکنے کی کوشش کرتی رہے بلکہ اس کے برعکس
وہ ایک ایسی قوم بنانا چاہتا ہے جو تغیر و ارتقاء کو غلط راستوں سے
پھیر کر صحیح راستوں پر چلانے کی کوشش کرے۔ وہ ہم کو قالب نہیں
دیتا بلکہ روح دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ زمان و مکان کے تغیرات سے
زندگی کے جتنے بھی مختلف قالب قیامت تک پیدا ہوں ان سب میں
یہی روح بھرتے چلے جائیں۔ مسلمان ہونے کی حیثیت سے دنیا میں
ہمارا اصل مشن یہی ہے۔ ہم کو "خیر امۃ" جو بنایا گیا ہے تو یہ اس
لئے نہیں کہ ہم ارتقاء کے راستہ میں آگے بڑھنے والوں کے پیچھے
عقب لشکر (Reserved guard) کی حیثیت
میں لگے رہیں بلکہ ہمارا کام امامت و رہنمائی ہے۔ ہم مقدمۃ الجیش
بننے کے لئے پیدا کئے گئے ہیں اور ہمارے "خیر امۃ" ہونے کا راز
"اُخْرِجَتْ لِلنَّاس" میں پوشیدہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ
وسلم اور آپ کے اصحاب کا اصلی اسوہ جس کی پیروی ہمیں کرنی چاہئے

یہ ہے کہ انھوں نے قوانین طبعی کو قوانین شرعی کے تحت کر کے زمین میں خدا کی خلافت کا پورا پورا حق ادا کر دیا۔ ان کے عہد میں جو تمدن تھا انھوں نے اس کے قالب میں روح پھونکی ... پس نبی و اصحاب نبی کا صحیح اتباع یہ ہے کہ تمدن کے ارتقاء اور قوانین طبعی کے اکتشافات سے اب جو وسائل پیدا ہوئے ہیں ان کو ہم اسی طرح تہذیب اسلامی کا خادم بنانے کی کوشش کریں جس طرح صدر اول میں کی گئی تھی۔ نجاست اور گندگی جو کچھ ہے وہ ان وسائل میں نہیں ہے بلکہ اس کافرانہ تہذیب میں ہے جو ان وسائل سے فروغ پا رہی ہے۔ (نشانِ راہ صفحہ ۵۵)

رہ گئے وہ امور جو پہلی مرتبہ ہمارے سامنے آئیں سو ان کے متعلق مودودی صاحب تحریر فرماتے ہیں۔

سب سے پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ جزئیات کے متعلق صریح شرعی احکام ہم کو صرف انہی حوادث اور انہی امور کے متعلق معلوم ہو سکتے ہیں جو رسول اللہؐ کے عہد میں پیش آئے تھے۔ باقی رہے وہ حوادث جو حضور کے بعد پیش آئے تو ان کے متعلق شرع میں کوئی صریح حکم نہیں مل سکتا۔ بلکہ صرف اصول و کلیات شرع سے ہی ایک حکم نکالا جا سکتا ہے۔ صحابہؓ کرام اور تابعین اور ائمہ مجتہدین نے بعد کے حوادث پر جتنے شرعی احکام لگائے ہیں وہ اسی طرح اصول و کلیات سے اخذ کئے ہوئے ہیں نہ کہ منصوص۔ اب اگر کوئی ایسا حادثہ پیش آتا ہے جو صحابہ یا ائمہ کے دور میں پیش نہیں آیا یا کوئی ایسی چیز ایجاد ہوتی ہے جو اس دور میں موجود

ہی نہ تھی تو اس کے متعلق متقدمین کے اجتہادی احکام میں کوئی حکم تلاش
کرنا بداہتہً غلط ہے۔ ایسے ہر حادثہ اور ایسی ہر چیز کے لئے ہم کو بھی اسی
طرح اصول و کلیات کی طرف رجوع کرنا پڑے گا جس طرح صحابہ اور ائمہ نے
اپنے عہد کے حوادث میں کیا تھا۔ (تنقیحات حصہ دوم صفحہ ۳۰۵)

خود اپنی ہی تردید ان تصریحات کے بعد کون سمجھ سکتا ہے کہ مولانا مودودی صاحب وہی کچھ نہیں فرما رہے ہیں جو ان سے پہلے حضرت شاہ ولی اللہؒ اور علامہ اقبالؒ اور مولانا سندھیؒ نے فرمایا تھا۔ لیکن یہ حقیقت کتنی تکلیف دہ ہے کہ واقعہ ایسا نہیں ہے۔ یہ سب کچھ فرمانے کے باوجود مولانا مودودی دوسرے ہی سانس میں یہ بھی فرماتے ہیں کہ

> لیکن یہ تفریق جو انھوں نے (علامہ اسلم جیراج پوری نے) محمد بن عبداللہ بہ حیثیت انسان اور محمد رسول اللہ بہ حیثیت مبلغ ہونے کے درمیان کی ہے۔ قرآن مجید سے ہرگز ثابت نہیں۔ قرآن میں آنحضرتؐ کی ایک ہی حیثیت بیان کی گئی ہے۔ اور وہ رسول اور نبی ہونے کی حیثیت ہے جس وقت اللہ تعالیٰ نے آپ کو منصب رسالت سے سرفراز کیا اس وقت سے لیکر حیات جسمانی کے آخری سانس تک آپ ہر آن اور ہر حال میں خدا کے رسول تھے آپ کا ہر فعل، ہر قول رسول خدا کی حیثیت سے تھا حتیٰ کہ آپ کی نجی اور شہری زندگی کے سارے معاملات بھی اسی حیثیت کے تحت آگئے تھے۔ قرآن کریم میں کوئی خفیف سے خفیف اشارہ بھی ایسا نہیں ملتا جسکی بنا پر آنحضرتؐ کی حیثیت رسالت اور حیثیت انسان اور حیثیت امارت

میں کوئی فرق کیا گیا ہو (تفہیمات حصہ اول صفحہ ۲۴۱)

اس کے بعد آیت "وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى" کے حوالے سے فرماتے ہیں کہ

ہر وہ بات جس پر نطق رسول کا اطلاق کیا جا سکتا ہے آیت مذکورہ کی بناء پر وحی ہوگی اور ہوائے نفس سے پاک ہوگی۔ یہ تصریح قرآن میں اس لئے کی گئی ہے کہ رسول کو جن لوگوں کے پاس بھیجا گیا ہے .... وہ جان لیں کہ رسول کی ہر بات خدا کی طرف سے ہے ....

میں کہتا ہوں کہ آنحضرت جس وقت جس حالت میں جو کچھ بھی کرتے تھے رسول کی حیثیت سے کرتے تھے۔ (ایضاً صفحہ ۲۴۲-۴۳)

آگے چل کر لکھتے ہیں کہ

رسول اللہ کے معاملات کو اس کے بشری عقل اور اس کے انسانی اجتہاد پر نہیں چھوڑا گیا۔ بلکہ جہاں خدا کے مقرر کئے ہوئے خط مستقیم سے اس نے بال برابر بھی جنبش کی ہے وہیں اسکو ٹوک کر سیدھا کر دیا گیا۔ (ایضاً صفحہ ۲۹۳)

اور

منصب نبوت پر مامور ہونے کی وجہ سے نبی اکرم کے لئے لازم ہے کہ ان کا اجتہاد بھی ٹھیک وحی الٰہی کے مطابق ہو۔ اگر وہ اپنے اجتہاد میں وحی خفی کے اشارہ کو نہ سمجھ کر مرضئ الٰہی کے خلاف بال برابر بھی جنبش کریں تو اللہ تعالیٰ وحی جلی سے اس کی اصلاح کرنا ضروری سمجھتا ہے۔ (ایضاً صفحہ ۲۸۰)

اور

اگر رسول بتقاضائے بشریت کبھی اپنے اجتہاد میں غلطی کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ فوراً ان کی اصلاح کر دیتا ہے۔ (ایضاً صفحہ ۳۱۷)

اور

حدیث کے مستقل ماخذ ہونے کی نفی سے اگر مراد یہ ہے کہ اس کی حیثیت صرف شارح اور مفسر کی ہے۔ یعنی وہ انہی مسائل و وقائع کی وضاحت کرتی ہے جن کا مجملاً ذکر قرآن میں آگیا ہے اور خود اس کی اپنی مستقل حیثیت کچھ نہیں تو یہ دعویٰ واقعہ کے خلاف ہے۔ اس بارے میں مندرجہ ذیل دلائل و نظائر قابلِ غور ہیں :-

(۱) مشہور حدیث ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ لوگو! میں تم میں دو چیزیں چھوڑ چلا ہوں۔ ان دونوں پر عمل کرتے رہو گے تو گمراہ نہ ہوگے۔ اللہ کی کتاب اور میری سنت۔

(۲) مقدام بن معدیکرب سے سنن میں روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔ لوگو! مجھے قرآن دیا گیا ہے اور اس کے ساتھ اس کے مثل کچھ اور بھی اور اسی کچھ اور کو حدیث، سنت، اور وحی خفی سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ ان دونوں روایتوں کا انداز بیان بتلا رہا ہے کہ مسائل و احکام کے باب میں حدیث ایک مستقل ماخذ کی حیثیت رکھتی ہے

(ترجمان القرآن بابت ستمبر ۱۹۵۵ء)

اور

جب یہ دونوں چیزیں رسول اللہ کے اتباع اور آپ کے نمونۂ حیات کی تقلید کے ساتھ وابستہ ہیں تو لازم ہوا کہ سیرت نبوی کے وہ پاک نمونے اور زبان وحی ترجمان کے وہ مقدس احکام بھی قرآن کے ساتھ ساتھ باقی رہیں جن سے رسول اللہ کے ہم عہد لوگوں نے ہدایت پائی تھی اور

بعد کی نسلوں کے لئے ہدایت ناقص رہ جائے گی۔

(تفہیمات حصہ اول صفحہ ۲۹۴)

اور

رسول کو درمیانی واسطہ اسی لئے بنایا گیا ہے کہ وہ اُصولی قانون کو اپنی اُمت کی عملی زندگی میں نافذ کر کے ایک نمونہ پیش کر دیں اور اپنی خداداد بصیرت سے ہمارے لئے وہ طریقے متعین کر دیں جن کے مطابق ہمیں اس اُصولی قانون کو اپنی اجتماعی زندگی اور انفرادی برتاؤ میں نافذ کرنا چاہیے۔ (ایضاً صفحہ ۲۳)

اور

ان آیات میں جس چیز کو وحی کہا گیا ہے اس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد کتاب اللہ ہے اور کتاب کے سوا کوئی وحی نبی پر نازل نہیں ہوتی۔ لیکن یہ خیال قطعاً غلط ہے۔ قرآن مجید سے ثابت ہے کہ انبیائے کرام پر صرف کتاب ہی نازل نہیں کی جاتی بلکہ ان کی ہدایت و رہنمائی کے لئے اللہ تعالیٰ ہمیشہ وحی نازل کرتا رہتا ہے اور اس وحی کی روشنی میں وہ سیدھی راہ پر چلتے ہیں (ایضاً صفحہ ۲۰۴)

اور

یہ مثالیں اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہیں کہ انبیاء کی طرف اللہ ہمیشہ متوجہ رہتا ہے اور ہر ایسے موقعہ پر جہاں بشری فکر و رائے کی غلطی کا امکان ہو اپنی وحی سے ان کی رہنمائی کرتا رہتا ہے۔ اور یہ وحی اس وحی سے ماسوا ہوتی ہے جو ہدایت عام کے لئے ان کے واسطے بھیجی جاتی ہے اور کتاب میں درج کی جاتی ہے تاکہ لوگوں کے لئے ایک الٰہی ہدایت نامہ اور دستور العمل کا کام دے۔ (ایضاً صفحہ ۲۰۵)

ان تصریحات سے بادی النظر میں یہی نظر آتا ہے کہ مولانا مودودی نے اس سے پہلے جو کچھ فرمایا تھا وہ اس سب کی تردید کئے دے رہے ہیں۔ کیونکہ اگر رسول اللہ صلعم کی ہر بات وحی ہوتی تھی یا اس معنے میں حکماً وحی ہوتی تھی کہ وہ منشائے خداوندی کے مطابق ہوتی تھی کہ "انھوں نے جہاں خدا کے مقرر کیئے ہوئے خط مستقیم سے بال برابر بھی جنبش کی وہیں ان کو ٹوک کر سیدھا کر دیا گیا" حتیٰ کہ "جس وقت اللہ تعالیٰ نے آپ کو منصب رسالت سے سرفراز کیا اس وقت سے لیکر حیات جسمانی کے آخر سانس تک آپ ہر آن اور ہر حال میں صرف خدا کے رسول ہی تھے۔ آپ کا ہر فعل، ہر قول، رسول خدا کی حیثیت سے تھا حتیٰ کہ آپ کی نجی اور شہری زندگی کے سارے معاملات بھی اسی کے تحت آگئے تھے۔" اور ساتھ ہی یہ بھی کہ — "وہ جان لیں کہ رسول کی ہر بات خدا کی طرف سے ہے"۔ اور یہ بھی کہ — "میں کہتا ہوں کہ آنحضرتؐ جس وقت جس حالت میں جو کچھ بھی کرتے تھے رسول ہی کی حیثیت سے کرتے تھے"۔ تو یہ سوال ہی پیدا نہیں ہو سکتا کہ سنت رسول صلعم میں کہیں بھی اور کبھی بھی زمانہ کے اقتضاآت کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی قسم کا تغیر و تبدل بھی کیا جا سکتا ہے۔ اگر سنت کی حیثیت بھی وہی ہے جو قرآن کی حیثیت ہے یعنی وہ بھی اسی طرح کی وحی ہے اور حضور کو قرآن کے ساتھ قرآن کے مثل (سنت) بھی خدا ہی کی طرف سے عطا ہوئی تھی تو کون بدبخت ہے جو اس میں تغیر و تبدل کا شبہ بھی اپنے دل میں لا سکتا ہے۔

مولانا مودودی کی طرف سے اعتذار

اگر میں مولانا مودودی کو سمجھنے میں غلطی نہیں کر رہا ہوں تو ان ارشادات کا منطقی نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں نکلتا۔ الّا یہ کہ مولانا مودودی کے ان ارشادات کو مناظرانہ مباحث پر

محمول کیا جائے۔ اور یہ کہا جائے کہ مولانا موصوف کے اپنے نظریات تو وہی ہیں جو اس سے پیشتر نقل کیے جا چکے ہیں۔ لیکن ان اقتباسات میں آپ جو کچھ فرما رہے ہیں وہ چونکہ مولانا اسلم جیراج پوری کے جواب میں فرما رہے ہیں جو احادیث کی دینی حیثیت ہی کے منکر ہیں۔ اس لیے شاید مناظرانہ روش کے مطابق جوش تردید میں اس قسم کی باتیں ان کے قلم سے نکل گئی ہیں۔ ہمیں ان باتوں کو ان کے اپنے نظریات نہیں سمجھنا چاہیے۔

دوسری توجیہ اس تضاد بیانی کی ایک توجیہہ یہ بھی کی جا سکتی ہے کہ جیسا کہ مولانا موصوف نے تصریح کے ساتھ بیان فرمایا تھا کہ —— "مجملاً عرض کرتا ہوں کہ جو امور براہ راست دین اور شریعت سے تعلق رکھتے ہیں ان میں تو حضور کے ارشادات کی اطاعت اور آپ کے عمل کی پیروی طابق النعل بالنعل کرنی ضروری ہے۔ مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور طہارت وغیرہ مسائل کہ ان میں جو کچھ آپ نے حکم دیا ہے اور جس طرح خود عمل کر کے دکھایا ہے اس کی ٹھیک ٹھیک پیروی کرنی لازمی ہے۔ رہے وہ امور جو براہ راست دین سے تعلق نہیں رکھتے مثلاً تمدنی، معاشی، اور سیاسی معاملات اور معاشرت کے جزئیات تو ان میں بعض چیزیں ایسی ہیں جن کا حضورؐ نے حکم دیا ہے یا جن سے بچنے کی تاکید فرمائی ہے۔ بعض ایسی ہیں جن میں حضورؐ نے حکمت و نصیحت کی باتیں ارشاد فرمائی ہیں اور بعض ایسی ہیں جن میں حضورؐ کے طرز عمل سے مکارم اخلاق اور تقویٰ اور پاکیزگی کا سبق ملتا ہے اور ہم آپ کے طریقہ کو دیکھ کر یہ معلوم کر سکتے ہیں کہ عمل کے مختلف طریقوں میں سے کونسا طریقہ روح اسلامی سے مطابقت رکھتا ہے۔ پس اگر کوئی شخص نیک نیتی کے ساتھ حضور کا اتباع کرنا چاہئے اور اسی غرض سے آپ کی سنت کا مطالعہ کرے تو اسکے لئے یہ

معلوم کرنا کچھ بھی مشکل نہیں کہ کن امور میں آپ کا اتباع طابق النعل بالنعل ہونا چاہیئے اور کن امور میں آپ کے ارشادات اور اعمال سے اصول اخذ کر کے قوانین وضع کرنے چاہیئیں" ۔۔۔۔ تو ان تحریرات میں دراصل سنت کا وہی حصہ مراد ہے جن کا تعلق بقول مولانا مودودی صاحب براہ راست شریعت سے ہے کیونکہ اس سلسلہ میں آپ نے جو مثالیں دی ہیں وہ اسی طرف رہنمائی کرتی ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں کہ

آپ پوچھتے ہیں کہ تفصیلات نماز وغیرہ جو غیر از قرآن ہیں کیوں فریضہ ادینی قرار دی جائیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ کی بتائی ہوئی تفصیلات نماز وغیرہ کو غیر از قرآن کہنا ہی سرے سے غلط ہے اگر کوئی ماہر فن طبیب فن طب کے کسی قاعدے کو عملی تجربہ کر کے شاگردوں کو سمجھائے تو آپ اسے خارج از فن نہیں کہہ سکتے۔ اگر کوئی پروفیسر اقلیدس کے کسی مسئلہ کی شکلیں کھینچ کر تشریح و تفصیل کے ساتھ سمجھائے تو آپ اسے غیر از اقلیدس نہیں کہہ سکتے۔ ہر علم و فن کی اصولی کتابوں میں مرف اصول و مہمات مسائل بیان کر دیئے جاتے ہیں اور عملی تفصیلات استاد کے لئے چھوڑ دی جاتی ہیں کیونکہ استاد عملی مظاہرہ سے جس بات کو چند لمحوں میں بتا سکتا ہے اسی کو اگر الفاظ میں بیان کیا جائے تو صفحے کے صفحے سیاہ ہو جائیں اور پھر بھی شاگردوں کے لئے لفظی بیان کے مطابق ٹھیک ٹھیک عمل کرنا مشکل ہو جائے۔ پھر کتاب کے حسن کلام اور اسکے کمال ایجاز کا غارت ہو جانا مزید برآں۔ یہ حکیمانہ قاعدہ جسکو معمولی انسان تک اپنے علوم و فنون کی تعلیم میں ملحوظ رکھتے ہیں آپ کی خواہش ہے کہ وہ

سب سے بڑا حکیم جس نے قرآن نازل کیا ہے اسکو نظر انداز کر دیتا۔ آپ چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب میں نماز کے اوقات کا نقشہ بنا تا۔ رکعتوں کی تفصیل بتاتا۔ رکوع و سجود و قیام کی صورتیں تفصیل کے ساتھ بیان کرتا۔ بلکہ نماز کی رائج الوقت کتابوں کی طرح ہر صورت کی تصویر بھی مقابل کے صفحات پر بنا دیتا۔ پھر تکبیر تحریمہ سے لیکر سلام تک نمازوں میں جو کچھ پڑھایا جاتا وہ بھی لکھتا اور اس کے بعد وہ مختلف جزئی مسائل تحریر کرتا جن کے معلوم کرنے کی ہر نمازی کو ضرورت ہے۔ اس طرح قرآن کے کم از کم دو تین پارے صرف نماز کے لئے مخصوص ہو جاتے۔ پھر اسی طور پر دو دو تین تین پارے روزہ، حج اور زکوٰۃ کے تفصیلی مسائل پر بھی مشتمل ہوتے۔ اس کے ساتھ شریعت کے دوسرے معاملات بھی جو قریب قریب زندگی کے تمام شعبوں پر حاوی ہیں جزئیات کی پوری تفصیل کے ساتھ درج کتاب کر دیئے جاتے۔ اگر ایسا ہوتا تو بلا شبہ آپ کی یہ خواہش تو پوری ہو جاتی کہ شریعت کا کوئی مسئلہ غیر از قرآن نہ ہو لیکن اس سے قرآن مجید کم از کم انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا کے برابر ضخیم ہو جاتا اور وہ تمام فوائد باطل ہو جاتے جو اس کتاب کو محض ایک مختصر سی اصولی کتاب رکھنے سے حاصل ہوتے ہیں۔ (ایضاً صـ ۳۶-۳۲۳)

فقہ حنفی اور مولانا مودودی

جس طرح سنت اور حدیث کے متعلق مودودی صاحب کے نظریات میں تضاد آپ نے ملاحظہ فرمایا اسی طرح فقہ حنفی کے متعلق بھی اُن کے خیالات مختلف ہیں۔ ایک جگہ فرماتے ہیں کہ:

"اگر شریعت کو ملک کا دستور اور قانون بنانا ہے

(جس سے کوئی مسلمان انکار کی جرأت نہیں کر سکتا) تو جمہوریت کے مسلم قاعدہ کے مطابق یہاں شریعت کی وہی تعبیر دستور اور قانون کی شکل اختیار کرے گی جسے مسلمانوں کی عظیم اکثریت معتبر مانتی ہو۔ اب یہ ظاہر ہے کہ اس ملک میں مسلمانوں کی عظیم اکثریت حنفی ہے اور اگر ان کے ساتھ اہل حدیث کو بھی شمار کیا جائے تو مجموعی تعداد نوے فیصدی سے بھی زیادہ نکلے گی۔ اس صورت میں لامحالہ دستور تو شریعت کی اس تعبیر کے مطابق ہی بنے گا جس پر حنفی اور اہل حدیث متفق ہوں اور ملک کا ملکی قانون حنفی تعبیر شریعت پر مبنی ہو گا۔

(صفحہ ۱۲-۱۳ ترجمان القرآن بابت جون و جولائی سنہ ۱۹۵۲ء)

اور ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ

جن حضرات کی طرف سے یہ اعتراض (کہ صدیوں کا پرانا قانون جدید زمانہ کی ایک سوسائٹی اور اسٹیٹ کی ضروریات کے لئے کس طرح کافی ہو سکتا ہے) پیش کیا جاتا ہے۔ مجھے شبہ ہے کہ وہ اسلامی قانون کے متعلق ابتدائی اور سرسری واقفیت بھی رکھتے ہیں یا نہیں؟ غالباً انھوں نے کہیں سے بس یہ اڑتی اڑتی خبر سن لی ہے کہ اس قانون کے بنیادی احکام اور اصول ساڑھے تیرہ سو برس پہلے بیان ہوئے تھے۔ اس کے بعد یہ بات انھوں نے بطور خود فرض کر لی ہے کہ اس وقت سے یہ قانون جوں کا توں اسی حالت میں رکھا ہوا ہے۔ اسی بناء پر انھیں یہ اندیشہ لاحق ہو گیا کہ اگر آج ایک جدید ریاست اپنا ملکی قانون بنائے تو

وہ اسکی وسیع ضروریات کے لئے کیسے کافی ہو سکے گا۔ ان لوگوں کو یہ معلوم نہیں کہ جو بنیادی احکام و اصول ساڑھے تیرہ سو برس پہلے دیئے گئے تھے ان پر اسی وقت ایک ریاست قائم ہو گئی اور روزمرہ پیش آنے والے معاملات میں تعبیر و قیاس و استحسان و اجتہاد کے ذریعہ سے اس قانون کا ارتقاء اوّل روز ہی سے شروع ہو گیا تھا۔ پھر اسلامی اقتدار وسیع ہو کر بحرالکاہل سے بحر اوقیانوس تک آدھی سے زیادہ مہذب دنیا پر پھیل چکا تھا۔ اور جتنی ریاستیں بھی بعد کے بارہ سو سال میں مسلمانوں نے قائم کیں ان سب کا پورا نظم و نسق اسی قانون پر چلتا رہا۔ ہر دور اور ہر ملک کے حالات و ضروریات کے مطابق اس قانون میں مسلسل توسیع ہوتی رہی ہے۔ اٹھارویں صدی کی ابتدا تک اس ارتقاء کا سلسلہ ایک دن کے لئے بھی نہیں رکا ہے۔ خود آپ کے اس ملک میں بھی انیسویں صدی کے اوائل تک اسلام ہی کا دیوانی اور فوجداری قانون جاری رہا۔ اب زیادہ سے زیادہ صرف سو سال کا وقفہ ایسا رہ جاتا ہے جسکے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ اس زمانہ میں اسلامی قانون پر عمل درآمد بند رہا اور اس کا ارتقاء رکا رہا۔ لیکن اوّلاً تو یہ وقفہ کچھ اتنا زیادہ بڑا نہیں ہے کہ ہم تھوڑی سی محنت و کاوش سے اسکے نقصان کی تلافی نہ کر سکیں۔ دوسرے ہمارے پاس ہر صدی کی فقہی ترقیات کا پورا ریکارڈ موجود ہے جسے دیکھکر ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ ہمارے اسلاف پہلے کتنا کام کر چکے ہیں اور آگے ہمیں کیا کام کرنا ہے۔ (اسلامی قانون صفحہ ۲۵-۲۶)

دوسری طرف مولانا حنفی فقہ کے خلاف یہ بھی فرما چکے ہیں کہ :

"جب مسلمان اپنی مزید قوتوں سے تنگ آکر قانونِ اسلامی کے بجائے ہوائے نفس کا اتباع کریں گے ... تو قیامت کے روز حق تعالیٰ کے سامنے ان گنہگاروں کے ساتھ ساتھ ان کے دینی پیشوا بھی پکڑے ہوئے آئیں گے اور اللہ تعالیٰ ان سے پوچھے گا کہ کیا ہم نے تم کو علم و عقل سے اسی لیے سرفراز کیا تھا کہ تم اس سے کام نہ لو؟ کیا ہماری کتاب اور ہمارے نبیؐ کی سنت تمہارے پاس اسی لیے تھی کہ تم اس کو لئے بیٹھے رہو اور مسلمان گمراہی میں مبتلا ہوتے رہیں؟ ہم نے اپنے دین کو آسان بنایا تھا تم کو کیا حق تھا کہ اسے مشکل بنا دو؟ ہم نے تم کو قرآن اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی کا حکم دیا تھا تم پر کس نے فرض کیا کہ ان منزلوں سے بڑھ کر اپنے اسلاف کی پیروی کرو؟ ہم نے ہر مشکل کا علاج قرآن میں رکھا تھا، تم سے یہ کس نے کہا کہ قرآن کو ہاتھ نہ لگاؤ اور اپنے لیے انسانوں کی لکھی ہوئی کتابوں کو کافی سمجھو؟ اس بازپرس کے جواب میں امید نہیں کہ کسی عالم دین کو کنز الدقائق اور ہدایہ اور عالمگیری کے مصنفین کے دامنوں میں پناہ مل سکے گی۔" (حقوق الزوجین ۱۹۵۸ء صفحہ ۹۸)

غرض مولانا کے ہاں اس قسم کے بہت سے تضادات ہیں جن کا حل کرنا خاصا مشکل ہے اگر میری سابقہ توجیہات صحیح نہیں ہیں جیسا کہ اقتباسات کے کچھ وہ الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے جن میں مولانا نے رسول اللہ صلعم کی نجی اور شہری زندگی تک کو وحی کے تابع قرار دیدیا ہے تو بجز اس کے اور کچھ نہیں کہا جا سکتا کہ مولانا نے ان اقتباسات میں جو کچھ فرمایا ہے وہ سیاسی اور تنظیمی مصلحت اندیشیوں کا تقاضا ہے تاکہ زیادہ سے زیادہ لوگ ان کے ساتھ لگے رہیں۔ اور ان کی تجدد پسندی سے لوگ بدکنے نہ پائیں کیونکہ مولانا اپنی تمام تجدد پسندیوں کے باوجود ایک منظم جماعت کے امیر بھی ہیں جس میں ہر نقطۂ نظر کے لوگ شریک ہیں۔ ان میں تجدد پسند بھی ہیں، حنفی بھی ہیں اور اہلحدیث بھی ہیں جو سنت کے متعلق مختلف اور متضاد نقطہ ہائے نظر کی نمائندگی کرتے ہیں اور سیاسی اور تنظیمی مصلحتیں شاید اسی کی متقضی ہوں کہ ان تمام عناصر کی پاسداری بلحوظ

رکھی جائے۔ اسی وجہ سے میری رائے یہ ہے کہ مولانا موصوف میں ان کی علمی اور سیاسی دونوں حیثیتوں کے اجتماع نے ان کی شخصیت کو کافی نقصان پہنچایا ہے۔ اور اس بنا پر ان کے نظریات پر ریسرچ کرنے والے کیلئے بڑی مشکل پیش آجاتی ہے کہ وہ کون سے نظریات کو مولانا کے اصل نظریات قرار دے اور کن نظریات کو سیاسی اور تنظیمی مصلحتوں کا مرہون منت تسلیم کرے۔

مزاج شناس مولانا مودودی کے ہاں ہمیں ایک خاص اصطلاح "مزاج شناس" کی بھی ملتی ہے جو اپنے اندر شدید خطرات و شبہات رکھتی ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ یہ اصطلاح مودودی صاحب نے محدثین کے ہاں سے مستعار لی ہے مگر محدثین کے ہاں اس کا ماله وما علیہ وہ نہیں تھا جو مولانا مودودی نے اس اصطلاح کو پہنا دیا ہے۔ محدثین نے یہ کہا تھا کہ احادیث کی تنقید کے فلاں فلاں اصول ہیں۔ سند کی تنقید فلاں فلاں اصولوں کے ماتحت ہونی چاہئے اور متن کی تنقید فلاں فلاں اصولوں کے ماتحت۔ البتہ کبھی کبھی ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ ایک ناقد فن کسی حدیث کی سند یا متن کو دیکھکر یہ فیصلہ دیدے کہ یہ حدیث صحیح ہے یا صحیح نہیں ہے مگر اپنے اس فیصلہ کے لئے اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہو۔ ایک ناقد فن کی مثال ایک جوہری کی سی ہوتی ہے جو جواہرات کو دیکھکر ان کے کھرے یا کھوٹے ہونے کا حکم تو لگا دیتا ہے مگر وہ اسے کسی دلیل سے ثابت نہیں کرسکتا۔ ایسی صورت میں ایک ایسے امام حدیث یا ناقد فن کا قول تسلیم کیا جاسکتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ محدثین کے ہاں اس کی حیثیت کوئی مستقل اصول کی نہیں تھی جس پر کوئی عمل پیرا ہو جائے اور ہر کہیں اسے استعمال کرنے لگے۔ محدثین کے ہاں شاذ و نادر ہی ایسی صورت پیش آتی ہے، مگر جب پیش

آتی ہے تو دوسروں کے لئے کسی ناقد فن کا یہ فیصلہ ناطق نہیں ہوتا۔ یہ خالص ایک ذوقی چیز ہوتی ہے۔ اور دوسرے لوگوں کا ذوق اس سے مختلف ہو سکتا ہے۔ مجھے خوشی ہے کہ اس حقیقت کو مولانا مودودی نے بھی تسلیم فرمایا ہے۔ چنانچہ وہ خود بھی لکھتے ہیں کہ

"اس باب میں اختلاف کی بھی کافی گنجائش ہے۔ کیونکہ ایک شخص کا ذوق اور اس کی بصیرت لازماً دوسرے شخص کے ذوق اور بصیرت سے بالکل مطابق نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ ماخذ دونوں کا ایک ہی ہو۔ لہٰذا کسی شخص کو یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ صرف وہی چیز شرعی ہے جسکو میری بصیرت شرعی کہہ رہی ہے اور دوسرے شخص کی بصیرت جسکو شرعی کہتی ہے وہ قطعاً و یقیناً غلط ہے۔

(تفہیمات حصہ دوم ص۳۳)

مولانا نے محدثین کے ہاں سے یہ بات مستعار لیکر اسے ایک مستقل اصول بنا دیا ہے اور اسے یہ ایک ناطق فیصلہ کی سی اہمیت دیدی ہے بلکہ ساتھ ہی اس کا میدان اسقدر وسیع کر دیا ہے کہ جس سے اسلام کا نظام حکومت خالص تھیاکریسی کی سی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ چنانچہ تفہیمات حصہ اول میں وہ تحریر فرماتے ہیں کہ

جس شخص کو اللہ تعالیٰ تفقہ کی نعمت سے سرفراز کرتا ہے اسکے اندر قرآن اور سیرت رسول کے غائر مطالعہ سے ایک خاص ذوق پیدا ہو جاتا ہے جس کی کیفیت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسے ایک پرانے جوہری کی بصیرت کہ وہ جواہر کی نازک سے نازک خصوصیات تک کو

پرکھ لیتی ہے۔ اس کی نظر بحیثیت مجموعی شریعت حقہ کے پورے سسٹم پر ہوتی ہے اور وہ اسی سسٹم کی طبیعت کو پہچان جاتا ہے اسکے بعد جب جزئیات اس کے سامنے آتی ہیں تو اس کا ذوق اسے بتا دیتا ہے کہ کونسی چیز اسلام کے مزاج اور اس کی طبیعت سے مناسبت رکھتی ہے۔ اور کونسی نہیں رکھتی۔ روایات پر جب وہ نظر ڈالتا ہے تو ان میں یہی کسوٹی ردوقبول کا معیار بن جاتی ہے۔ اسلام کا مزاج عین نبوت کا مزاج ہے۔ جو شخص اسلام کے مزاج کو سمجھتا ہے اور جس نے کثرت کے ساتھ کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ کا گہرا مطالعہ کیا ہوتا ہے وہ نبی اکرمؐ کا ایسا مزاج شناس ہو جاتا ہے کہ روایات کو دیکھ کر خود بخود اسکی بصیرت بتا دیتی ہے کہ ان میں کونسا قول یا کونسا فعل میرے سرکار کا ہو سکتا ہے اور کونسی چیز سنت نبویہ سے اقرب ہے۔ یہی نہیں بلکہ جن مسائل میں اس کو قرآن و سنت سے کوئی چیز نہیں ملتی ان میں بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر نبی صلے اللہ علیہ وسلم کے سامنے فلاں مسئلہ پیش آتا تو آپ اس کا فیصلہ یوں فرماتے۔ یہ اس لئے کہ اس کی روح، روح محمدی میں گم اور اسکی بصیرت، بصیرتِ نبوی کے ساتھ متحد ہو جاتی ہے۔ اس کا دماغ اسلام کے سانچے میں ڈھل جاتا ہے۔ یہ انسان' اسناد کا زیادہ محتاج نہیں رہتا۔ وہ اسناد سے مدد ضرور لیتا ہے مگر اسکے فیصلے کا مدار اس پر نہیں ہوتا۔ وہ بسا اوقات ایک غریب، ضعیف، منقطع السند، مطعون فیہ حدیث کو بھی لے لیتا ہے۔ اس لئے کہ اس کی نظر اس اُفتادہ

پتھر کے اندر ہیرے کی جوت دیکھ لیتی ہے اور بسا اوقات وہ ایک
غیر معلل، غیر شاذ، متصل السند، مقبول حدیث سے بھی اعراض کرجاتا
ہے۔ اس لئے کہ اس جام زریں میں جو بادۂ معنی بھری ہوتی ہے وہ اسے
طبیعت اسلام اور مزاج نبوی کے مناسب نظر نہیں آتی۔ (ص ۳۴۲-۳۴۳)

ملاحظہ فرمائیے کہ محدثین کے اس بیان میں اور مولانا مودودی کی ان تصریحات میں کتنا فرق عظیم ہے۔ محدثین کا وہ بیان صرف روایات کی تنقید سے متعلق ہے اور وہ بھی صرف وہاں جہاں ایک ناقد فن اپنے ذوقی فیصلہ کے لئے کوئی دلیل پیش نہ کرسکے جو شاذ ونادر ہی ہوسکتا ہے۔ اور مولانا مودودی کے ہاں ایک مزاج شناس یہ فیصلہ بھی دے سکتا ہے کہ کونسی چیز سنت نبویہ سے اقرب ہے۔ حتیٰ کہ جن مسائل میں قرآن وسنت سے کوئی چیز نہیں ملتی ان میں بھی وہ کہہ سکتا ہے کہ اگر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے فلاں مسئلہ پیش آتا تو آپ اس کا فیصلہ یوں فرماتے کیونکہ اسکی رشح روح محمدی میں گم اور اسکی بصیرت بصیرت نبوی کے ساتھ متحد ہوجاتی ہے۔ اس کا دماغ اسلام کے سانچہ میں ڈھل جاتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ وہ بسا اوقات ایک غریب، ضعیف، منقطع السند مطعون فیہ حدیث کو لے لیتا ہے اور ایک غیر معلل، غیر شاذ، متصل السند مقبول حدیث کو رد کردیتا ہے۔ غرضکہ بس اس کی نگاہ پر سارا فیصلہ ٹھہر جاتا ہے۔ یہ تو وہی بات ہوئی جو مرزا غلام احمد قادیانی نے کہی تھی کہ

جو شخص حکم ہوکر آیا ہے اسکو اختیار ہے کہ حدیثوں کے ذخیرہ میں
سے جس انبار کو چاہے خدا سے علم پاکر قبول کرے اور جس ڈھیر کو

چاہے خدا سے علم پاکر رد کر دے۔ (تحفہ گولڑویہ ص۱۰)

کیونکہ بقول "الفضل" قادیان

"حدیثوں کی کتابوں کی مثال تو مداری کی پٹاری کی سی ہے جس طرح مداری جو چاہتا ہے اس میں سے نکال لیتا ہے اسی طرح ان سے جو چاہو نکال لو۔" (۱۵ر جولائی ۱۹۲۳ء)

ہمیں یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہئے کہ ختم نبوت کے بعد افراد کا دور ختم ہو گیا ہے جہاں افراد کہتے تھے کہ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ (کہ میں جب تک ان میں رہا ان پر نگراں رہا) اب افراد کا دور نہیں رہا بلکہ جماعتوں کا دور آگیا ہے جہاں جماعتوں سے کہا جاتا ہے وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ ۔ (اور اسی طرح ہم نے تمہیں ایک امت وسطی بنا دیا ہے تاکہ تم لوگوں پر نگراں رہو) لہٰذا دین میں کسی بھی شخص واحد کو خواہ وہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو وہ وسیع اختیارات نہیں دیئے جا سکتے جو مولانا مودودی نے ایک مزاج شناس کو عطا فرما دیئے ہیں۔

جماعت اسلامی کا موقف

اس موقعہ پر ہم مولانا مودودی پر یہ شبہ کرنا نہیں چاہتے کہ وہ یہ اختیارات خود اپنے لئے حاصل کرنا چاہتے ہیں اگرچہ فسادات پنجاب کی انکوائری کمیٹی کے سامنے مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے اس امر کا اعلان فرما دیا تھا کہ وہ مولانا مودودی کو مزاج شناس رسول سمجھتے ہیں۔ لیکن اگر وہ یہ اختیارات اپنے لئے حاصل نہ بھی کرنا چاہتے ہوں تب بھی ایک ایسی جماعت کے امیر کی حیثیت سے جس کا مطمح نظر خود ان کی تصریحات کے مطابق جو انہوں نے اپنی پارٹی کا خاکہ

پیش کرتے ہوئے فرماتے تھے، حکومت کی مشینری پر قبضہ کرنا ہو ۔۔۔ مثلاً

یہ پارٹی اسلام کے اصولوں پر ایک نئے اجتماعی نظام اور ایک نئی تہذیب کی تعمیر کا پروگرام لیکر اٹھے اور عامہ خلائق کے سامنے اپنے پروگرام کو پیش کرنے کیلئے زیادہ سے زیادہ سیاسی طاقت فراہم کرے اور بالآخر حکومت کی مشین پر قابض ہو جائے۔

(ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۳۶ء بحوالہ جماعت اسلامی پر ایک نظر)

اور جس پارٹی کی حکومت کے متعلق مولانا مودودی نے تحریر فرمایا ہو کہ

"یہ اسٹیٹ فاشستی اور اشتراکی حکومتوں سے ایک گونہ مماثلت رکھے گی" (اسلام کا نظریہ سیاسی)

تو ایک ایسے نظام مملکت میں جو فاشستی اور اشتراکی حکومتوں سے یک گونہ مماثلت رکھنے کا خود ہی دعویدار ہو ۔۔۔ کسی فرد کو اس قسم کے لامحدود اختیارات دیدینے کی سفارش کر دینا ظاہر ہے کہ انتہائی خطرناک رجحانات کی نشان دہی کرتا ہے۔ جس حکومت کی مشینری پر وہ قبضہ کرنا چاہتے ہیں اس کے آئین کا مسودہ مرتب فرماتے ہوئے وہ صاف صاف فرما چکے ہیں۔ کہ

امیر کو حق ہو گا کہ وہ مجلس شوریٰ کی اکثریت کے ساتھ اتفاق کرے یا اقلیت کے ساتھ اور امیر کو یہ حق بھی ہو گا کہ پوری مجلس سے اختلاف کر کے اپنی رائے پر فیصلہ کرے۔ (ذو دستوری خاکہ ص ۲۹)

ایک طرف آئینی طور پر یہ آمریت اور دوسری جانب مذہبی طور پر وہ وسیع ترین اختیارات۔ جس مملکت کا قانون ان بنیادوں پر ہو گا اسے بدترین قسم کی تھیاکریسی

(Theocracy) کے علاوہ اور کیا کہا جا سکتا ہے؟

بلاشبہ اسلام میں امیر مملکت اور خلیفہ اپنی مجلس شوریٰ کے مشورہ کا پابند نہیں ہوتا اسے یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اکثریت کی رائے کے ساتھ اتفاق کرے یا اقلیت کی رائے کے ساتھ اور چاہے تو پوری مجلس سے اختلاف کرکے اپنی رائے پر فیصلہ کردے لیکن اول تو یہ مسئلہ خود غور طلب ہے کہ آج ہم اپنے صدر مملکت کو یہ وسیع اختیار دے سکتے ہیں یا نہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ آج ہمیں ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ اور علیؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہم جیسے امراء مملکت یقیناً میسر نہیں ہیں۔ لیکن اگر ہم اپنے صدر مملکت کو یہ وسیع اختیار بھی دیدیں تو مزاج شناسی کے وہ مقدس مذہبی اختیارات تو بہر حال نہیں دیئے جا سکتے جو اُمت نے کبھی بھی کسی خلیفہ کو نہیں دیئے۔ جبکہ ہمیں معلوم ہے کہ ہر خلیفہ کو عہدہ سنبھالتے وقت یہ عہد کرنا پڑتا تھا کہ میں قرآن و سنت اور اپنے پیشرو خلفاء کے طریقہ کی پیروی کرونگا اگر مزاج شناسی کے اس اصول کو تسلیم کرلیا جائے تو پیشرو خلفاء کا طریقہ تو ایک طرف رہا، نہ سنت سنت رہتی ہے اور نہ شریعت، شریعت۔ وہ جس علم کے متعلق چاہے کہہ سکتا ہے کہ اگر آج رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بقید حیات ہوتے تو ان حالات میں وہ یہی فیصلہ دیتے جو میں دے رہا ہوں۔ وہ قوی سے قوی حدیث کو رد کر سکتا ہے اور ضعیف سے ضعیف حدیث کا سہارا لے سکتا ہے۔ اور آپ اس کے فیصلہ کے خلاف لب کشائی کی جرأت بھی نہیں کر سکتے کیونکہ یہ اس کا وہ مقدس حق ہے جو مذہب اسے عطا کرتا ہے۔ اس کے خلاف لب کشائی کرنا۔ اسکے خلاف لب کشائی نہیں ہے بلکہ رسول کے خلاف اور خدا کے خلاف لب کشائی کرنا ہے۔ جو بغاوت اور ارتداد تک پہنچ جاتا ہے۔ چنانچہ مولانا مودودی سورۂ مائدہ کی آیت إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

کی تفسیر کرتے ہوئے خود ہی تحریر فرماتے ہیں کہ

> خدا اور رسول سے لڑنے کا مطلب اس نظام صالح کے خلاف جنگ کرنا ہے جو اسلام کی حکومت نے ملک میں قائم کر رکھا ہو۔ ... ایسا نظام جب کسی سرزمین میں قائم ہو جائے تو اس کو خراب کرنے کی سعی کرنا .... دراصل خدا اور اس کے رسول کے خلاف جنگ ہے۔ جیسے تعزیرات ہند میں ہر اس شخص کو جو ہندوستان کی برطانوی حکومت کا تختہ اُلٹنے کی کوشش کرے "بادشاہ کے خلاف لڑائی" کا مجرم قرار دیا گیا ہے۔ (تفہیم القرآن ص۴۶۵)

امیر مملکت کے کسی فیصلہ کے خلاف لب کشائی اور تنقید کی تو جرأت بھی نہیں کی جا سکتی کیونکہ ایسا کرنا بغاوت ہے اور بغاوت کی سزا قتل ہے۔ چنانچہ خود مولانا مودودی اپنی کتاب "مرتد کی سزا" میں تحریر فرماتے ہیں۔

> سوال صرف یہ ہے کہ جو ریاست کسی خطۂ زمین پر حاکمیت رکھتی ہو آیا وہ اپنے وجود کی حفاظت کے لئے ایسے افعال کو جرم قرار دینے کا حق رکھتی ہے یا نہیں جو اس کے نظام کو درہم برہم کرنیوالے ہوں۔ اس پر اگر کوئی معترض ہو تو وہ ہمیں بتائے کہ دنیا کی کس ریاست نے یہ حق استعمال نہیں کیا؟ (ص۵۷)

آگے چل کر لکھتے ہیں:۔

> یہ قوانین کسی جذباتی بنیاد پر مبنی نہیں ہیں بلکہ اس اصول پر مبنی ہیں کہ قائم شدہ ریاست جس کے قیام پر ایک خطۂ زمین یعنی سوسائٹی

کے نظم کا قیام منحصر ہو اپنے اجزائے ترکیبی کو انتشار سے بجبر روکنے اور اپنے نظام کو خرابی سے بچانے کے لئے طاقت کے استعمال کرنے کا حق رکھتی ہے۔ (صفحہ ۶۰)

اور آخر میں صاف صاف یہ کہ

جو شخص اس بنیاد کو تسلیم نہیں کرتا جس پر سوسائٹی اور اسٹیٹ کی تنظیم کی گئی ہے اور اس سے کبھی آئندہ بھی یہ امید نہیں کیجا سکتی کہ وہ اسے قبول کرے گا۔ ایسے شخص کے لئے مناسب یہ ہے کہ جب وہ اپنے لئے اس بنیاد کو ناقابل قبول پاتا ہے جس پر سوسائٹی اور اسٹیٹ کی تعمیر ہوئی ہے تو خود اس کے حدود سے نکل جائے۔ مگر جب وہ ایسا نہیں کرتا تو اسکے لئے دو ہی علاج ممکن ہیں۔ یا تو اسے اسٹیٹ میں تمام حقوق شہریت سے محروم کر کے زندہ رہنے دیا جائے یا پھر اسکی زندگی کا خاتمہ کر دیا جائے۔ پہلی صورت فی الواقعہ دوسری صورت سے شدید تر سزا ہے۔ کیونکہ اس کے معنے یہ ہیں کہ وہ لا یموت فیھا ولا یحیی کی حالت میں مبتلا رہے اور اس صورت میں سوسائٹی کے لئے بھی وہ زیادہ خطرناک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی ذات سے ایک مستقل فتنہ لوگوں کے درمیان پھیلتا رہیگا۔ اور دوسرے صحیح و سالم اعضاء میں بھی اس کے زہر کے سرایت کرنے کا اندیشہ ہوگا۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ اسے موت کی سزا دیکر اس کی اور سوسائٹی کی مصیبت کا بیک وقت خاتمہ کر دیا جائے۔ (صفحہ ۵۰-۵۱)

لہٰذا مولانا مودودی کا "مزاج شناسی رسول" کا یہ انسٹی ٹیوشن اپنے جلو میں عظیم خطرات رکھتا ہے جس کی کسی حال میں بھی تائید نہیں کی جا سکتی۔

گزشتہ تصریحات میں آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ جماعت اسلامی کی بنیاد ہی ان ارادوں کے ساتھ ڈالی گئی تھی کہ — "یہ پارٹی اسلام کے اصولوں پر ایک نئے اجتماعی نظام اور ایک نئی تہذیب کی تعمیر کا پروگرام لیکر اٹھے اور عامۂ خلائق کے سامنے اپنے پروگرام کو پیش کر کے زیادہ سے زیادہ سیاسی طاقت فراہم کرے اور بالآخر حکومت کی مشین پر قابض ہو جائے" (ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۳۸ء ص ۲۵۰) اور ساتھ ہی یہ بھی کہ — یہ اسٹیٹ فاشسٹی اور اشتراکی حکومتوں سے ایک گونہ مماثلت رکھے گی (اسلام کا نظریۂ سیاسی) اس پس منظر میں اگر مولانا مودودی کی ان تحریرات کا جائزہ لیا جائے تو مولانا کے ان خیالات کی حیثیت محض علمی اور نظری نہیں رہ جاتی بلکہ ان کی حیثیت سیاسی اور عملی ہو جاتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس پس منظر میں "مزاج شناسی رسول" کا انسٹی ٹیوشن اگر تسلیم کر لیا جائے تو وہ ہمیں تھیاکریسی کے ازمنۂ مظلمہ میں دھکیل دے گا۔

نظریۂ پاکستان ضمناً اتنا عرض کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ مولانا مودودی تقسیم ہند سے پہلے نظریۂ پاکستان کے حامی نہیں تھے۔ وہ فرمایا کرتے تھے کہ — "مسلمان ہونے کی حیثیت سے میرے لئے اس مسئلہ میں کوئی دلچسپی نہیں ہے کہ ہندوستان میں جہاں جہاں مسلمان کثیر التعداد ہیں وہاں ان کی حکومت قائم ہو جائے۔" اور — "مسلمان ہونے کی حیثیت سے میری نگاہ میں اس سوال کی بھی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ ہندوستان ایک ملک رہے یا دس ٹکڑوں

میں تقسیم ہو جائے " اور یہ کہ ۔ " یہ اسکیم دراصل ان لوگوں کے دماغ کی پیداوار ہے جنکے ذہن کی ساری تربیت مغربی اثرات کے تحت ہوئی ہے اور جنھوں نے تمدن و سیاست کے متعلق تمام تصورات یورپ کی تاریخ اور علوم عمران سے سیکھے ہیں " ۔ وہ پاکستان کی اسکیم کو ناممکن العمل سمجھتے تھے اور فرماتے تھے کہ ۔ " بعض لوگ یہ خیال ظاہر کرتے ہیں کہ ایک دفعہ غیر اسلامی طرز ہی کا سہی، مسلمانوں کا ایک قومی اسٹیٹ قائم ہو جائے ۔ پھر رفتہ رفتہ تعلیم و تربیت اور اخلاقی اصلاح کے ذریعہ سے اسکو اسلامی اسٹیٹ میں تبدیل کیا جا سکتا ہے مگر میں نے تاریخ ، سیاسیات اور اجتماعیات کا جو تھوڑا بہت مطالعہ کیا ہے اس کی بناء پر میں اس کو ناممکن سمجھتا ہوں اور اگر یہ منصوبہ کامیاب ہو جائے تو میں اسکو ایک معجزہ سمجھونگا " ۔ (ان تصریحات کے لئے ترجمان القرآن دسمبر ۱۹۳۹ء مئی و جون ۱۹۴۰ء دسمبر ۱۹۴۰ء جنوری ۱۹۴۱ء و اگست ۱۹۴۱ء دیکھئے)

اگرچہ یہ بھی ایک تاریخی واقعہ ہے کہ اکتوبر، نومبر، دسمبر ۱۹۳۸ء کے ترجمان القرآن میں خود مولانا مودودی نے بھی انہی خطوط پر سوچا تھا جن خطوط پر نظریۂ پاکستان کے حامی سوچتے آ رہے تھے ۔ انھوں نے تین خاکے ہندو مسلم مناقشہ کے حل کیلئے پیش فرمائے تھے ۔ پہلا خاکہ بین المالکی فیڈریشن کے بجائے بین الاقوامی فیڈریشن کے نظریہ پر مبنی تھا ۔ اور دوسرا خاکہ پچیس سال کے لئے دونوں قوموں کے لئے الگ الگ علاقے مخصوص کر کے بین العلاقائی فیڈریشن پر مبنی تھا اور تیسرا خاکہ اس مطالبہ پر مبنی تھا کہ ہندوؤں اور مسلمانوں کے الگ الگ علاقے متعین کر کے پہلے ہندو علاقے ایک فیڈریشن اپنی قائم کر لیں اور مسلمان علاقے ایک فیڈریشن

اپنی قائم کرلیں اور پھر یہ دونوں فیڈریشن اپنی ایک کنفڈریشن قائم کریں۔

اب کچھ عرصے سے مولانا مودودی کی اس اسکیم کو بہت پبلسٹی دی جا رہی ہے جس سے غالباً یہ تاثر پیدا کرنا مقصود ہے کہ مولانا مودودی بھی ایک حد تک نظریہ پاکستان کے حامی تھے مگر ہمیں افسوس ہے کہ ۱۹۳۸ء کے بعد مولانا مودودی نے اپنی اس اسکیم کے لئے نہ کبھی کچھ کام کیا۔ نہ اسے اپنا مطمح نظر بنایا نہ اسے اپنی جدوجہد کی منزل قرار دیا بلکہ ۱۹۴۰ء میں قرارداد پاکستان پاس ہو جانے کے بعد ان کی تمام توتیں اسے ناکام بنانے پر ہی صرف ہوتی رہیں۔ لیکن ملک کے تقسیم ہو جانے اور پاکستان کے معرض وجود میں آجانے کے بعد ان کی زیادہ تر کوشش یہی ہوتی ہے کہ وہ اس کا سارا کریڈٹ اپنی جھولی میں ڈال لیں۔

یہ موضوع چونکہ ہمارے علمی اور فکری جائزہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتا اس لئے ہم اس موضوع پر تفصیل سے کچھ لکھنا نہیں چاہتے۔ صرف اتنے سے اشارہ پر ہی اکتفا کرتے ہیں۔

بہر حال مولانا مودودی کے افکار و نظریات کے متعلق ہم یقین کے ساتھ کوئی رائے نہیں دے سکتے۔ نیتوں کا حال خدا کو معلوم ہے۔ ان کے بیانات اسقدر متضاد اور متناقض ہیں کہ ان میں سے کن بیانات کو اصل قرار دیا جائے اور کن بیانات کو مصلحت آمیز سمجھا جائے، اس کا فیصلہ خود ہی کر سکتے ہیں۔ کوئی دوسرا آدمی یقین کے ساتھ نہیں کر سکتا۔

بابُ ہفتم

جناب پرویز | ہمارے اس دور کی ایک دوسری اہم شخصیت جناب غلام احمد صاحب پرویز کی ہے جن سے ہمارے دور کا تجدد پسند طبقہ

متاثر ہو رہا ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا جا چکا ہے آپ مولانا حافظ محمد اسلم صاحب جیراجپوری کے شاگرد ہیں۔

ان دونوں میں اتنا فرق ہے کہ مولانا اسلم جیراجپوری سنت کے ایک خاص حصہ کو ناقابل تبدیل و تغیر تسلیم کرتے ہیں اور یہ وہ حصہ ہے جو امت میں عمل متواتر کے ساتھ متوارث چلا آرہا ہے۔ اس اصطلاح کا مآل وہی نکلتا ہے جو شاہ ولی اللہؒ، علامہ اقبالؒ، سرسید احمدؒ اور مولانا سندھیؒ کے الفاظ کا تھا یعنی عبادات وغیرہ سے متعلق جزئیات۔ کہ یہ چیزیں جو اُمت میں حضور کے زمانہ سے آج تک تواتر کے ساتھ متوارث چلی آرہی ہیں اسی طرح ناقابل تغیر و تبدل ہیں جس طرح قرآن کریم کے بیان کردہ اصول اور جزئیات ناقابل تغیر و تبدل ہیں۔ اخبار آحاد کو وہ دین میں حجت نہیں مانتے۔ اس کے برعکس جناب پرویز صاحب کا موقف یہ ہے کہ عمل متواتر کی بھی کوئی دینی حیثیت نہیں ہے۔ کیونکہ تواتر کے ساتھ بھی ہمارے ہاں بہت سی ایسی چیزیں چلی آرہی ہیں جن کی ان کے خیال میں کوئی دینی اہمیت نہیں ہے مثلاً قربانی وغیرہ۔ وہ کہتے ہیں کہ دین میں حجت صرف کتاب اللہ ہے۔ جن امور کو قرآن کریم نے متعین کر دیا ہے وہ ناقابل تغیر و تبدل ہیں اور باقی تمام چیزیں زمانہ کے اقتضاآت کے مطابق بدلی جا سکتی ہیں۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جناب پرویز صاحب کے اس موقف سے عقل انسانی کو ایک وسیع تر جولان گاہ مل جاتی ہے۔ اور اُسے کام کرنے کے لئے زیادہ مواقع حاصل ہو جاتے ہیں۔ ان کی اس آواز سے یہ بڑا فائدہ پہنچا ہے کہ لوگوں نے قرآن کی طرف دیکھنا شروع کر دیا ہے۔ اور اب قدیم علماء کے طبقہ میں بھی اس ضرورت کا احساس پیدا ہوتا جا رہا ہے کہ وہ کوئی بات پیش کرتے ہیں تو اسکے لئے جہاں فقہ اور حدیث سے دلائل پیش کرتے

ہیں' قرآن کریم سے بھی دلائل بہم پہنچانا ضروری سمجھتے ہیں۔ جبکہ اب سے بیس پچیس سال پیشتر تک قرآن کریم کی محض ایک متبرک کتاب کی حیثیت سے عزت کی جاتی تھی اور زندگی کے پیش آنے والے معاملات میں بہت کم اس کی طرف رجوع کیا جاتا تھا قرآن کریم سے رہنمائی حاصل کرنے کی ضرورت بہت کم محسوس کی جاتی تھی۔

جن لوگوں نے جناب سرسید احمد خاں مرحوم کی تصنیفات کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے وہ جانتے ہیں کہ جناب پرویز صاحب زیادہ تر تفسیری مباحث میں ان کے متبع ہیں بلکہ اکثر مباحث میں حرفاً حرفاً انہی کی پیروی ضروری سمجھتے ہیں۔ اس اعتبار سے انھوں نے سرسید کے مشن کو آگے بڑھانے کی کوشش کی ہے اور اعتقادی اور کلامی مباحث کو انھوں نے بھی جابجا ایسے معانی پہنائے ہیں کہ ہمارے دور کی سائنس زدہ عقل انھیں قبول کرنے پر آمادہ ہو جاتی ہے: اس طرح انھوں نے نوجوان تعلیم یافتہ طبقہ کو بڑی حد تک انکار و الحاد کی دلدل سے نکالنے میں بڑا کام کیا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ ان کلامی مباحث میں محض حرکت ہے، وزن نہیں۔ چنانچہ نوجوان طبقہ بے یقینی کی دلدل سے نکل کر حیرت کے ایک سراب میں سرگرداں رہ جاتا ہے۔ اس سلسلہ میں "سلیم کے نام خطوط" اور "طاہرہ کے نام خطوط" ان کی قابل قدر کتابیں ہیں۔

چونکہ وہ حدیث کی دینی حیثیت کو تسلیم نہیں کرتے اور بیشتر مسائل کو قرآن ہی سے حل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس لئے مسائل کو سمجھنے اور حل کرنے کے ایک نئے انداز کی انھوں نے بنیاد رکھدی ہے۔ انبیاء اور اقوام کی تاریخ میں اس نقطۂ نظر سے ان کی کتاب معارف القرآن اور معراج انسانیت قابل قدر تصنیفات ہیں۔ ان کتابوں میں انھوں نے انبیاء اور اقوام عالم کی تاریخ اور حضور اکرم صلعم کی سیرت، کو محض قرآن

سے مرتب فرمانے کی کوشش کی ہے۔

ملک کے آئینی مسئلہ کو بھی اُنھوں نے قرآن کریم سے حل کرنے کی کوشش فرمائی ہے اور وہ برابر اس تگ و دو میں لگے ہوئے ہیں۔ ان کی اس کوشش کے بعض گوشوں سے شدید قسم کا اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن اس کی اس افادیت سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ اس مشکل مسئلہ میں بہت سے امور کے متعلق وہ نقطۂ نگاہ بھی ہمارے سامنے آجاتا ہے جو جناب پرویز صاحب کے دعوے کے مطابق قرآن کا نقطۂ نگاہ ہوتا ہے۔ مسئلہ کے مختلف پہلو سامنے آجانے کے بعد ہمارے لئے کسی فیصلہ پر پہنچنا یقیناً زیادہ آسان ہوجاتا ہے۔

جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل کے ساتھ بتایا جاچکا ہے کہ اسلام کا قانون کسی دور میں بھی جامد نہیں رہا اور وہ آگے بڑھنے والے معاشرہ کا برابر ساتھ دیتا آیا ہے۔ اس میں ہر دور میں ارتقائی تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں۔ لیکن امت کے حالات جب بھی کسی تبدیلی کے متقاضی ہوئے ہیں تو امت میں ہمیشہ دو جماعتیں سامنے رہی ہیں ایک وہ جماعت جو ان بدلے ہوئے حالات میں نئی تعبیرات پر مصر تھی اور دوسری وہ جماعت جو ان جدید تعبیرات کے خلاف تھی۔ اور اس طرح ہر دور میں ایک قسم کا توازن قائم رہا ہے۔ تاریخ آج بھی خود کو دُہرا رہی ہے۔ عرصے سے وہ قوتیں پھر اُبھر رہی ہیں جو اسلامی مسائل و احکام کی جدید تعبیر پر مُصر ہیں۔ شاہ ولی اللہؒ۔ سر سیّد۔ علامہ اقبالؒ۔ مولانا عبید اللہ سندھیؒ مولانا اسلم جیراج پوری۔ مولانا مودودی، جناب پرویز۔ سب حضرات اسی سلسلہ کی کڑیاں ہیں۔ لیکن جیسا کہ آپ پہلے دیکھ چکے ہیں شروع کے تمام حضرات ایک گونہ پابندی کے ساتھ نئی تعبیرات پر اصرار فرمارہے تھے لیکن جناب پرویز صاحب ان سے بہت آگے نکل گئے ہیں اور وہ بلا قید و بند اسلامی قوانین و احکام کی نئی تعبیر کا حق طلب کر رہے ہیں

وہ ایک ہی پابندی کو قبول کرتے ہیں اور وہ قرآن کریم کی تصریحات کی پابندی ہے۔ لیکن وہ بھی خالص اپنی تشریح و تفسیر کے مطابق۔ لہٰذا یہ پابندی بھی ایک حد تک بے معنی ہو کر رہ جاتی ہے۔ انھوں نے علامہ اقبالؒ کی اس اصطلاح کو اپنا کر جو انھوں نے اپنے چھٹے خطبہ میں (Permanence & Change) ثبات و تغیر کے نام سے استعمال کی ہے یہ تاثر پیدا کرنے کی کوشش کی ہے کہ علامہ اقبالؒ بھی اسی نظریہ کے حامی تھے۔ لیکن جیسا کہ تفصیل کے ساتھ پہلے بتایا جا چکا ہے علامہ اقبال کا یہ مسلک قطعاً نہیں تھا وہ سنت و احادیث رسول کو بڑی اہمیت دیتے تھے، نہ صرف احادیث رسول ہی کو بلکہ فقہائے اُمت کے اجتہادات کو بھی وہ کچھ کم اہمیت نہیں دیتے تھے۔ ان کے نزدیک دنیا کی کوئی قوم اپنے ماضی سے قطع نظر نہیں کر سکتی۔ اسلئے کہ یہ ان کا ماضی ہی تھا جس سے ان کی موجودہ شخصیت متعین ہوئی ہے۔ حتیٰ کہ ان کے نزدیک آداب اکل و شرب یا احکام طہارت کا غیر متبدل رہنا بھی زندگی کے نقطۂ نظر سے بڑا قابل قدر ہے کیونکہ اجتماعی اعتبار سے بے ضرر ہونے کے علاوہ ان سے معاشرہ میں ایک خاص قسم کا خلوص پرورش پاتا ہے اور اس کے ظاہر و باطن میں ایک ایسی یکسانی اور یکرنگی پیدا ہو جاتی ہے جو تفریق و انتشار اور عدم مجانست کی ان قوتوں کا سد باب کر دیتی ہے جو ایک مرکب اور مخلوط معاشرہ میں خوابیدہ رہتی ہیں۔ علامہ اقبالؒ کا موقف زیادہ سے زیادہ آزادیٔ اجتہاد ہے اور اس حقیقت کا اظہار ہے کہ سنت اور احادیث رسول سے ثابت شدہ تمام باتیں از اول تا آخر نا قابل تغیر و تبدل نہیں ہیں۔ ان کا کچھ حصہ ایسا ضرور ہونا چاہئے جو زمانہ کے تقاضا آت کے مطابق بدلتا ہے۔ اور یہ حصہ ان کے نزدیک صرف وہ ہے جو قانونی حیثیت کا حامل ہے یعنی انسانوں کے وہ باہمی معاملات جن میں آئین و قانون کو مداخلت

کرنی پڑتی ہے۔ اس کے علی الرغم جناب پرویز صاحب کا موقف یہ ہے کہ دین میں اہمیت

صرف کتاب اللہ اور مرکز ملت

خدا کی کتاب اور مرکز ملت کو حاصل ہے۔ گذشتہ دور کی کوششوں اور مراکز ملت کے فیصلوں کو اگر موجودہ مرکز ملت باقی رکھنا چاہے تو باقی رکھ سکتا ہے اور تبدیل کرنا چاہے تو تبدیل کرسکتا ہے۔ چنانچہ "قرآنی دستور پاکستان" میں وہ اپنے مسلک کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ

> لہذا صحیح اسلامی نظام یہ ہے کہ ہم (ہم سے مراد ہے ہر دور کے مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ) قرآن کریم کو اپنے نظام کا محور قرار دیں۔ اور اس کے اصولوں کی روشنی میں اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق خود جزئیات مقرر کریں۔ ان جزئیات کے تعین میں ہم ان کوششوں کو بھی سامنے رکھیں گے جو اس سے پہلے اسی نہج و اسلوب پر ہوتی رہی ہیں۔ ان میں جو چیزیں ایسی ہونگی جن میں کسی تغیر کی ضرورت نہیں انھیں علی حالہ رہنے دیا جائیگا۔ دوسروں میں مناسب تبدیلیاں کرلی جائیں گی اور نئے امور کے نئے فیصلے کئے جائیں گے اور اس ساری کوشش کی اصل و بنیاد یہ ہوگی کہ کوئی شئے قرآن کریم کے اصولوں سے نہ ہٹے۔ یہ ہے اسلامی نظام کی صحیح روح۔ یہی رسول اللہؐ نے کیا تھا اسی کے مطابق اس خلافت کے دور میں عمل رہا جو علی منہاج النبوت قائم تھی اور اسی کے مطابق پھر سے اسلامی نظام قائم ہو سکتا ہے۔
>
> (قرآنی دستور پاکستان ص۲۱۱)

اس تصریح سے واضح ہے کہ مسلمانوں کی ہیئت اجتماعیہ قرآنی اصولوں کی روشنی میں

اپنے دور کے تقاضوں کے مطابق خود جزئیات متعین کرے گی۔ سنت (احادیث) سے ثابت شدہ فیصلے از اوّل تا آخر، تمام کے تمام کوئی دینی حیثیت نہیں رکھتے۔ حتیٰ کہ اگر مسلمانوں کی موجودہ ہیئت اجتماعیہ ان میں کوئی تبدیلی کرنا بھی نہ چاہے تب بھی ان کی قانونی حیثیت اس وقت تک تسلیم ہو سکے گی جب موجودہ ہیئت اجتماعیہ انہیں سند قبول عطا کردے۔

پرویز صاحب کے ذہن میں یورپ کا پارلیمانی نظام ہے وہاں پارلیمنٹ قوانین بناتی ہے اور روزمرہ اس میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان منظور کردہ قوانین کو کسی قسم کا کوئی تقدس حاصل نہیں ہوتا۔ ہر برسرِ اقتدار آنے والی پارلیمنٹ مختارِ مطلق ہوتی ہے اگر وہ چاہے تو پورے کے پورے قانون کو منسوخ کردے اور چاہے تو کچھ حصہ کو باقی رکھے اور کچھ کو منسوخ کردے۔ ان کے نزدیک بعینہٖ یہی صورت اسلام میں بھی ہے۔ اپنی کتاب "مقام حدیث" میں وہ کسی قدر تفصیل کے ساتھ تحریر فرماتے ہیں کہ:۔

"ہم یہی کہتے ہیں کہ چونکہ احادیث یقینی نہیں ظنی ہیں۔ اس لئے یہ دین نہیں قرار پا سکتیں۔ ان کی حیثیت تاریخ کی ہے اور تاریخ تنقید کی حد سے بالاتر نہیں ہوتی۔"

رسول کی اطاعت

اس مقام پر یہ سوال اُبھر کر ہمارے سامنے آتا ہے کہ جب قرآن کریم میں "خدا اور رسول" کی اطاعت کا حکم ایسی تاکید سے آیا ہے تو اگر احادیث ظنی ہیں تو پھر رسول کی اطاعت کس طرح کی جائے؟ اس سوال کے جواب کے لئے ایک مرتبہ پھر "خدا اور رسول" کے اس قرآنی مفہوم کو سامنے لانا ہوگا جو میرے متعدد مضامین میں آپ کی نگاہوں سے گزر چکا ہے۔ یعنی "خدا اور رسول" سے مراد وہ مرکز ملت ہے جو دنیا میں خدائی قوانین نافذ کرے۔ رسول اللہؐ جہاں ایک رسول تھے (یعنی خدا کی وحی کو انسانوں تک پہنچانے والے) وہیں آپ حکومتِ خداوندی کے اولین

مرکز بھی تھے۔ لہذا آپ کی اطاعت، جو بحیثیت امیر ملت اور مرکز اُمت کی جاتی تھی خدا اور رسول کی اطاعت تھی۔ حضور کے بعد مرکز ملت خلیفۃ الرسول قرار پا گئے۔ اُس وقت "خدا اور رسول" کی اطاعت خلیفۃ المسلمین کی اطاعت تھی۔ یعنی حضرت ابا بکر صدیق کے فیصلوں کی اطاعت جو آپ بہ حیثیت امیر المومنین صادر فرماتے تھے، عین اطاعت "خدا اور رسول" تھی۔ یہی سلسلہ آگے منتقل ہوتا رہا۔ تا آنکہ خلافت ملوکیت میں تبدیل ہو گئی اور پھر سرے سے یہ شیرازہ ہی منتشر ہو گیا۔ اس وقت "خدا اور رسول" کی اطاعت کا صحیح مفہوم بھی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا۔ اب خدا کی اطاعت کا مفہوم لیا گیا قرآن کی اطاعت اور رسول کی اطاعت کا مفہوم احادیث کی اتباع۔ لیکن ظاہر ہے کہ یہ مفہوم مسلمانوں کے دور تشتت و انتشار کی پیداوار ہے۔ نبی اکرمؐ اور خلافت راشدہ کے عہد میں "خدا اور رسول" کی اطاعت سے مفہوم مرکز ملت کے فیصلوں کی اطاعت تھا اور بس۔ قرآن کریم نے جن احکام کی تفاصیل خود بیان کر دی تھیں ان میں نہ رسول کو رد و بدل کا حق حاصل تھا نہ حضور کے جانشینوں کو۔ لیکن جن معاملات کے متعلق قرآن کریم نے محض اصولی احکام دیئے ہیں۔ ان کی جزئیات مرتب کرنے کا کام مرکز ملت کے ذمہ تھا۔ ان جزئیات کا قرآن کریم میں بیان نہ ہونا اور جو جزئیات رسول اللہ نے مرتب فرمائی تھیں ان کا قرآن کی طرح محفوظ نہ رکھنا اس امر کی بدیہی دلیل ہے کہ ان جزئیات کو غیر متبدل اور اٹل قرار دینا نہ منشائے

خداوندی ہو نہ منشائے رسالت۔ خدا اور اس کے رسول کے نزدیک ان میں مختلف زمانوں میں بہ اقتضائے حالات ردّ و بدل ہو سکتا ہے۔ لیکن یہ ردّ و بدل انفرادی طور پر نہیں کیا جا سکتا۔ بلکہ مرکزِ ملت ہی ایسا کر سکتا ہے۔ آج ہم میں مرکزِ ملت علیٰ منہاجِ نبوت موجود نہیں اس لئے ہماری زندگی بھی اسلامی نہیں۔ اور اسی لئے طرح طرح کے اعتراضات اور شبہات ہمارے قلب و دماغ کے لئے وجہِ پریشانی اور باعثِ تردد بن رہے ہیں۔ مرکزِ ملت قائم ہو جائے تو ان تمام امور کا تصفیہ خود بخود ہو جائے۔ یہ مرکز قرآن کو اپنے سامنے رکھے گا۔ پھر ان امور کے لئے جن کی جزئیات قرآن نے بیان نہیں کیں اپنے پیش رو مرکزِ ملت کے فیصلوں کا مطالعہ کرے گا اور اپنے زمانہ کے حالات کے مطابق ان پر غور و خوض کرنے کے بعد اگر وہ انہیں علیٰ حالہٖ رکھنا چاہے گا تو اسی طرح رہنے دیگا اور اگر انہیں ردّ و بدل کی ضرورت سمجھے گا تو ایسا بھی کریگا ملت کے لئے خدا اور رسول کی اطاعت مرکز کے ان فیصلوں کی اطاعت کا نام ہوگا۔ چونکہ مسلمانوں کی نگاہوں سے یہ قرآنی نظامِ زندگی اوجھل ہو چکا ہے اس لئے مرکز کی صحیح پوزیشن بھی ان کے سامنے نہیں رہی اور اسی لئے "اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرسول" کا صحیح مفہوم بھی بآسانی سمجھ میں نہیں آتا۔ اس کا صحیح مفہوم بھی سمجھ میں آجائے تو احادیث کا صحیح مقام بھی سامنے آجاتا ہے۔ اس وقت یہ حقیقت بھی واضح ہو جاتی ہے کہ رسول اللہؐ اور صحابۂ کبارؓ نے کیوں احادیث کے مجموعے مرتب کر کے امت کو نہیں دیئے تھے۔ وہ امت کو صرف دین دینا چاہتے تھے۔ اور دین خدا کی کتاب کے اندر ہے یا ان جزئیات کے اندر جو کتاب اللہ کے اصولوں کے تحت ہر زمانے میں "قرآنی احکام نافذ کرنے والی حکومت وضع اور نافذ کرے۔ لہٰذا اگر یہ کسی طرح ثابت بھی کر دیا جائے کہ فلاں

روایت یقینی طور پر سچی ہے تو بھی اس سے مفہوم یہ ہوگا کہ حضور کے زمانۂ مبارک میں دین کے فلاں گوشہ پر کس طرح عمل کیا گیا تھا۔ اگر ہمارے زمانہ کا مرکزِ حکومت قرآنی سمجھے کہ اس عمل میں کسی ردو بدل کی ضرورت نہیں تو اسے علیٰ حالہ رائج کر دے اور اگر سمجھے کہ ہمارے زمانہ کے اقتضاءات اس میں ردو بدل چاہتے ہیں تو اس میں ردو بدل کر دے۔ یہ ہے احادیث کی صحیح دینی حیثیت"۔ (مقام حدیث اول ص ۶۳-۶۴)

عبادات اور معاملات میں کوئی فرق نہیں

پرویز صاحب کے نزدیک عبادات اور معاملات سے متعلق احادیث میں بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ یعنی جیسا کہ علامہ اقبالؒ نے قانونی حیثیت رکھنے والی احادیث اور غیر قانونی حیثیت رکھنے والی احادیث میں فرق کیا تھا۔ یا جیسا کہ شاہ ولی اللہؒ نے ان احادیث میں جن کا فیصلہ حضور اکرم صلعم اپنے مخصوص طریقۂ اجتہاد و استنباط سے فرمایا کرتے تھے اور ان احادیث میں جن کا فیصلہ آپ اور آپکے خلفاء یا صحابہ کی مرکزی جماعت کے مشورہ سے فرمایا کرتے تھے فرق فرمایا تھا نیز مولانا عبید اللہ سندھیؒ نے ان احادیث میں جن کا تعلق عبادات سے ہے اور ان احادیث میں جن کا تعلق معاملات سے ہے فرق فرمایا تھا۔ یا جیسا کہ مولانا اسلم جیراجپوری نے ان اُمور کو جو عمل متواتر کے ساتھ ہم میں رسول اللہ کے عہد سے متوارث چلے آرہے ہیں ان اُمور سے الگ کیا تھا جو ہم میں عمل متواتر کے ساتھ متوارث نہیں چلے آرہے ہیں۔ اور اسی طرح مولانا مودودی نے بھی جیسا کہ ان احادیث میں جن کا تعلق براہ راست دین و شریعت سے ہے مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ اور طہارت وغیرہ کے مسائل۔ وراثت احادیث

میں جن کا تعلق براہِ راست دین سے نہیں ہے مثلاً تمدنی معاشی اور سیاسی معاملات اور معاشرت کے جزئیات میں فرق کرنے کی سفارش فرمائی تھی جناب پرویز صاحب کے نزدیک ایسا کوئی فرق قابلِ تسلیم نہیں ہے۔ تمام احادیث خواہ ان کا تعلق کسی قسم کے معاملہ سے بھی کیوں نہ ہو۔ ان کی کوئی دینی حیثیت نہیں ہے اور مرکزِ ملت ان سب میں تغیر و تبدل کر سکتا ہے۔ چنانچہ سید جعفر شاہ صاحب پھلواروی کو جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

" آپ غور کریں گے تو یہ حقیقت سمجھ میں آجائے گی کہ "عبادات" کو "معاملات" سے الگ کرنے میں شعوری یا غیر شعوری طور پر یہی خیال کارفرما ہے جو مذہب نے "دین اور دنیا" کی تفریق کے سلسلہ میں پیدا کر رکھا ہے۔ سمجھا یہ جاتا ہے کہ اخلاق اور معاملات کا تعلق دنیاوی اور معاشرتی امور سے ہے اس لئے یہ انسانی بصیرت کے دائرے میں آسکتے ہیں۔ لیکن "عبادات" کا تعلق "خدا" سے ہے اس لئے اسے بصیرت کی دسترس سے باہر ہونا چاہئے۔ یہ ہے وہ جذبہ جس کی رو سے "عبادات" کے لئے بصیرت سے اونچے ذریعہ علم کی ضرورت محسوس کی گئی ہے۔ یہ خیال اسقدر عام اور اتنے عرصہ سے مسلسل چلا آرہا ہے کہ اس سے ذہنِ انسانی کا (غیر شعوری طور پر) متأثر ہو جانا کچھ مستبعد نہیں ....

.... یہی ہے وہ جذبہ جو آج ہمارے اعماقِ قلب میں بھی غیر شعوری طور پر مچلتا رہتا ہے۔ اور جس کی رو سے ہم اپنے تحت الشعور میں سمجھتے ہیں کہ عبادات کو معاملات سے الگ اور بلند رکھنا چاہئے اور یہی ہے وہ جذبہ جس کے ماتحت محترم شاہ صاحب اخلاق و

معاملات کے اُصولوں کی جزئیات کی تعیین کے لئے تو بصیرت کو کافی سمجھتے ہیں لیکن عبادتی اصولوں کی تفصیلات کے تعین کے لئے کسی الگ اور بلند ذریعے کی تلاش میں ہیں۔

ہم محترم شاہ صاحب کی خدمت میں باادب گذارش کرینگے کہ قرآن اخلاق و معاملات و عبادات میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اس لئے جو طریق کار اخلاق و معاملات کے قرآنی اُصولوں کی جزئیات متعین کرنے کے لئے اختیار کیا گیا تھا وہی طریق عبادات کے قرآنی اصولوں کی تفصیلات کی تعیین کے لئے عمل میں لایا گیا۔ ان تمام تفاصیل کو نبی اکرمؐ نے اپنی بصیرت کی بناء پر متعین فرمایا تھا۔ بصیرت (جو قرآن کی روشنی میں روبعمل آئے) کوئی ایسی گھٹیا چیز نہیں ہے جسے ہم اخلاق و معاملات سے تو وابستہ کرلیں لیکن اسے عبادات تک لے جانے میں جھجھک محسوس کریں.... .... حقیقت یہ ہے کہ جن اُمور میں حق تعالےٰ نے خود جزئیات متعین نہیں کیں بلکہ صرف اُصولی احکام تک اکتفا کیا ہے اس سے مقصود ہی یہ تھا کہ وہ اُصول تو ہمیشہ کے لئے غیر متبدل رہیں لیکن ان کی جزئیات میں مختلف زمانوں کے تقاضوں کے پیش نظر ردوبدل ہو سکتا ہے۔ اگر ان جزئیات کو بھی قیامت تک کے لئے (قرآنی اصولوں کی طرح) غیر متبدل رہنا ہوتا تو ان کا تعین خود وحی کے ذریعہ (قرآن کے اندر) کردیا جاتا۔ ان جزئیات کا تعین قرآنی اُصولوں کی روشنی میں انسانی بصیرت پر چھوڑا گیا ہے۔ یہی رسول اللہؐ نے کیا تھا اور یہی حضورؐ

کے بعد کیا جائے گا۔ ایسا کرنے کا نام سنت رسول اللہ کی اتباع ہے۔

(مقام حدیث اول صفحہ ۲۱۵-۲۱۹)

ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ جناب پرویز صاحب کا موقف وہ نہیں ہے جو سابقہ مصلحین تا امام شاہ ولی اللہؒ، علامہ اقبالؒ، مولانا سندھیؒ، سر سید احمدؒ اور مولانا مودودی کا دیکھ چکے ہیں بلکہ جناب پرویز صاحب ہمیں ان حضرات کے موقف سے بہت آگے لے جانا چاہتے ہیں جہاں سنت کی قطعاً کوئی دینی حیثیت باقی نہیں رہتی۔ قرآن اور مرکز ملت۔ یہ دونوں ہی دینی حیثیت کے حامل رہ جاتے ہیں۔ اور بس!

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس موقف کے تحت عقلی جولان گاہ کو بڑی وسعتیں حاصل ہو جاتی ہیں۔ اور اجتہاد کا دروازہ یوں چوپٹ کھل جاتا ہے کہ اس پر کوئی خاص پابندی عائد نہیں رہتی۔ اگر سیزدہ صد سالہ ان مذہبی پابندیوں سے چھٹکارا حاصل کرنا ہی مقصود قرار پا جائے جو رسول اللہ صلعم کے نام سے ہم پر علمبرداران مذہب صدیوں سے عائد کرتے چلے آ رہے ہیں تو جناب پرویز صاحب کا یہ موقف ہمارے لئے بہترین حل اور خوشنما ترین راہ عمل تجویز کر دیتا ہے۔ اور اس موقف کی یہی وہ جاذبیت اور کشش ہے جو ہمارے جدید تعلیم یافتہ طبقہ کو کشاں کشاں اپنی طرف کھینچتی ہے۔

ایک اہم سوال

لیکن اگر دیانتداری سے ہم اس موقف کا جائزہ لیں تو یہاں سب سے پہلے تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر اَطِیعُوا اللہَ وَ اَطِیعُوا الرَّسُولَ میں اللہ اور رسول کی اطاعت سے مراد مرکز ملت کی اطاعت ہے تو قرآن نے مرکز ملت کا لفظ ہی کیوں نہ کہہ دیا۔ ایک صاف اور سیدھی بات کو اس نے اس مشتبہ انداز سے کیوں بیان کیا کہ تیرہ سو سال سے امت اس پیچیدگی میں گرفتار چلی آ رہی ہے کہ رسول کی

اطاعت بھی ضروری ہے۔ سوچئے تو سہی کہ خدا نے اگر یہ بات اسی طرح صاف صاف کہہ دی ہوتی جیسے ہمارے جناب پرویز صاحب نے بتادی ہے تو ملت کی وہ تمام توانائیاں کیوں بلا وجہ خرچ ہوتیں جو اس نے فقہ کے اتنے بڑے بڑے دفتر اور حدیث کے اتنے ضخیم ضخیم مجموعے مرتب کرنے پر صرف کر ڈالیں۔ اور تیرہ سو سال سے آج تک وہ حدیث و فقہ کی ان بھول بھلیوں میں یوں ٹامک ٹوئیاں مارتی چلی آرہی ہے کہ اس سے نکلنے کا اسے راستہ ہی نہیں ملتا۔ معاذ اللہ! معاذ اللہ! خدا کو اپنی بات کو وضاحت سے بیان کر دینے کا اتنا سلیقہ بھی نہیں تھا جتنا آج ہمارے دور کے ایک مفکر جناب پرویز صاحب کو حاصل ہے۔

یہ دلیل، یا یہ سوال میرا نہیں ہے بلکہ خود جناب پرویز صاحب ہی کا ہے۔ وہ "سلیم کے نام" اپنے پانچویں خط میں لکھتے ہیں کہ

> اعتراض یہ تھا کہ کیا خدا خود ان چیزوں کی تعیین نہیں کر سکتا تھا جو اسے انھیں اس طرح غیر متعین چھوڑ کر ان کی رسول سے تکمیل کرانی پڑی؟ اسے کونسا امر مانع تھا کہ جس طرح زنا کی سزا متعین کر دی تھی اسی طرح شراب (خمر) کی بھی تجویز کر دیتا یا جس طرح روزوں کے مہینے اور اوقات کی تخصیص کر دی تھی، زکوٰۃ کی شرح بھی مقرر کر دیتا۔ (صفحہ ۶۸)

اسی منطق کے ماتحت پوچھا جا سکتا ہے کہ خدا کو کونسا امر مانع تھا کہ وہ مرکزِ ملت کا لفظ استعمال کر دیتا۔ کیا اس مفہوم کے لئے عربی زبان میں کوئی لفظ ہی اسے نہیں سوجھتا تھا۔ قرآن تو آپ کے قول کے مطابق بڑی واضح کتاب ہے اور عربی مبین میں نازل ہوئی ہے۔ سوچئے تو سہی کہ تیرہ سو سال سے امت اس غلط فہمی اور گمراہی میں گرفتار چلی آرہی ہے اور اگر خدا نکردہ چودہ سو سال کے بعد جناب پرویز صاحب پیدا نہ ہوتے

اور وہ اس نکتۂ مکتوم کی گرہ کشائی نہ فرماتے تو نہ معلوم اور کتنی صدیوں تک امت گمراہی میں گرفتار چلی جاتی۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ جناب پرویز صاحب کے ارشاد کے بموجب (اس نظریہ میں مولانا محمد اسلم صاحب جیراجپوری بھی ان کے شریک ہیں) رسول اللہ صلعم کی دو حیثیتیں تھیں۔ ایک حیثیت تو آپ کے رسول ہونے کی تھی۔ اور اس حیثیت سے آپ نے امت کو قرآن دیا۔ اور دوسری حیثیت آپ کے امیر ملت ہونے کی تھی۔ اور اس دوسری حیثیت سے آپ نے اُمت کو قرآنی اُصول وہدایات کی تفصیل اور جزئیات عطا فرمائیں۔ اور اسی حیثیت میں بعد کے خلفائے راشدین آپ کے جانشین ہیں۔ اور ان کی اطاعت بھی اسی طرح خدا کی اور آپ کی اطاعت کہلائے گی جس طرح آپ کی زندگی میں آپ کی اطاعت 'خدا اور رسول کی اطاعت کہلاتی تھی۔

ایک اور سوال

سوال یہ ہے کہ اگر یہ دعویٰ درست ہے تو رسول کی حیثیت سے تو آپ نے اُمت کو قرآن عطا فرما دیا جس کی اطاعت ظاہر ہے کہ خدا کی اطاعت ہے۔ لہٰذا اَطِیْعُوا اللّٰہَ کا مطالبہ تو قرآن کی اطاعت سے پورا ہو گیا آپ کی دوسری حیثیت صرف امیر ملت یا مرکزِ ملت ہونے کی ہے۔ وہ " وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ (اور اپنے میں سے اربابِ حکومت کی اطاعت کرو) سے پورا ہو گیا۔ ظاہر ہے کہ امیر ملت یا مرکز ملت ہونے کی حیثیت سے جہاں تمام اربابِ حکومت اس میں شامل ہیں۔ رسول اکرمؐ بھی اس میں شامل ہیں۔ کیا آپؐ صاحبِ امر اور صاحبِ حکومت نہیں تھے؟ یقیناً تھے بلکہ سب سے مقدم تھے۔ تو اب ان دونوں کے درمیان خدا! " وَ اَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ " کا لفظ بڑھا کر یہ اور کونسی تیسری اطاعت کا مطالبہ کرنا چاہتا ہے؟ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ " کا

لفظ مرکزِ ملت اور امیرِ ملت ہی کا ترجمہ ہے۔ اس فرق کے ساتھ کہ مرکزِ ملت یا امیرِ ملت کا لفظ صرف صدرِ مملکت (Head of The State) کو ظاہر کرتا ہے۔ اور اُولو الامر کا لفظ حکومت کی پوری مشینری کو ظاہر کردیتا ہے جو ہمارے دور کے پارلیمانی نظام پر بھی منطبق ہوسکتا ہے جس میں بعض اوقات صدرِ مملکت (Head of The State) کو کوئی حقیقی اقتدار حاصل نہیں ہوتا۔ لہٰذا یہ تعبیر مرکزِ ملت یا امیرِ ملت کی تعبیر سے زیادہ مکمل اور جامع ہے۔

واضح رہے کہ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ میں اللہ رسول اور اولی الامر میں قرآن کریم نے واؤ عاطفہ استعمال کیا ہے۔ اور عربی زبان کے قاعدہ کے مطابق عطف مغایرت کو چاہتا ہے۔ لہٰذا رسول اور اولی الامر دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اسی طرح اللہ اور رسول بھی دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ لہٰذا یہ فرمانا صحیح نہیں ہے کہ اللہ اور رسول سے مراد ایک ہی چیز یعنی مرکزِ ملت ہے ان دونوں کو الگ الگ ہونا چاہیے۔ اسی طرح الرسول اور اولی الامر بھی ایک چیز نہیں ہوسکتے ان دونوں کو بھی الگ الگ ہونا چاہیئے۔ لہٰذا یہ تینوں اطاعتیں الگ الگ ہوں گی۔ بلاشبہ اولی الامر ہونے کی حیثیت سے بھی رسول اللہ کی اطاعت ضروری تھی۔ مگر وہ اطاعت اس اطاعت سے قطعاً الگ چیز ہے جو آپ کی اطاعت بحیثیت الرسول ضروری تھی۔

یہ بات بھی ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ میں اللہ کے لئے الگ اَطِیْعُوْا کا لفظ استعمال کیا گیا ہے اور الرسول کیلئے الگ اَطِیْعُوْا کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی اطاعت کا نیچر اور

حیثیت وہ نہیں ہے جو الرّسول کی اطاعت کی ہے۔ اگر ان دونوں کی اطاعت
سے مراد مرکزِ ملت ہی کی ایک ہی اطاعت تھی تو اطیعوا اللّٰہ والرّسول کہنا کافی
تھا۔ اَطِیْعُوْا کے صیغہ کو دو مرتبہ الگ الگ استعمال کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی۔

تیسرا سوال

پھر یہ بھی تو سوچئے کہ اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ میں اگر اللہ اور
رسول کی اطاعت سے مراد مرکزِ ملت کی اطاعت ہے تو پھر قرآن کریم کی اطاعت
قرآن کریم کی کس آیت سے ثابت کی جائے گی۔ کیونکہ قرآن کریم میں خدا کی اطاعت کا
جہاں جہاں حکم دیا گیا ہے وہاں ساتھ ہی رسول کی اطاعت کا بھی حکم دیا گیا ہے اور اللہ
اور رسول کی اطاعت سے مراد مرکزِ ملت کی اطاعت ٹھہری تو خدا کی اطاعت یعنی
قرآن کی اطاعت بھی ضروری نہیں ٹھہرتی۔ لہٰذا قرآن و حدیث دونوں سے رستگاری
حاصل کر کے بے محابا قسم کی جمہوریت ہی کیوں نہ قائم کر لی جائے۔ جہاں مرکزِ ملت ہی سب سے
بڑا اور تنہا محور قرار پا سکے۔ ویسے بھی یورپ میں "سٹیٹ" کو آجکل معبود کا سا مقام حاصل
ہے۔ اس تاویل کے مطابق مرکزِ ملت یعنی "سٹیٹ" کی اس حیثیت کا ثبوت بھی
قرآن حکیم سے مہیا ہو جاتا ہے۔

ایک نکتہ

یہاں ایک نکتہ پر متوجہ کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے جس سے ایک بڑی
غلط فہمی دور ہو سکتی ہے۔ وہ نکتہ یہ ہے کہ واقعات کی ترتیب یہ نہیں ہے
کہ خدا نے آ کر ہم سے یہ کہا ہو کہ محمدؐ کو ہم نبی بنا کر بھیج رہے ہیں اور اس پر ایک کتاب
نازل کر رہے ہیں تم اس پر ایمان لے آؤ۔ نیز یہ بھی نہیں ہے کہ خدا کی یہ کتاب ہمارے پاس
پہلے خود براہ راست آ گئی ہو اور اس نے محمد رسول اللہ صلعم کا ہم سے تعارف کرایا ہو کہ دیکھو
میں خدا کی کتاب ہوں اور یہ محمدؐ مجھ پر نازل ہوئے ہیں۔ اس لئے تم میرے کہنے سے محمدؐ پر ایمان

لے آؤ۔ بلکہ واقعات کی ترتیب یہ ہے کہ محمد رسول اللہ صلعم نے ہم سے آکر یہ کہا ہے کہ میں خدا کا رسول ہوں لہٰذا مجھ پر خدا نے اپنی کتاب نازل کی ہے۔ لہٰذا خدا پر اور اس کی اس کتاب پر ایمان لاؤ۔ ہم محمد رسول اللہ صلعم پر اعتماد کی وجہ سے خدا اور اس کی کتاب پر ایمان لائے ہیں۔ محمد رسول اللہ صلعم نے ہم سے خدا اور اس کی کتاب کا تعارف کرایا ہے۔ ہم خدا کو خدا اور اس کی کتاب کو اس کی کتاب اس لئے مانتے ہیں کہ محمد صلعم نے ہم سے ایسا ہی کہا ہے۔ اگر محمد صلعم نے ہم سے ایسا نہ کہا ہوتا تو ہم قطعاً ایسا نہ مانتے۔ لہٰذا ہم خدا اور اس کی کتاب کی اطاعت بھی کرتے ہیں تو دراصل محمد رسول اللہ صلعم ہی کی اطاعت کرتے ہیں۔ ہمارے لئے اصل اور بنیادی اطاعت محمد رسول اللہ ہی کی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جابجا قرآن کریم نے رسول اور تنہا رسول کی اطاعت پر زور دیا ہے۔ کیونکہ خدا کی اطاعت تو خود رسول کی اطاعت کے اندر آجاتی ہے اس لئے اس نے ہر جگہ اللہ کی اطاعت پر زور نہیں دیا۔ سورۂ نور میں ہے۔

وَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُوْنَ ۝ (۲۴/۵۶)

اور صلوٰۃ کو قائم کرو اور زکوٰۃ کو ادا کرو اور رسول کی اطاعت کرو کہ اس سے توقع ہے تم پر رحم کیا جائے۔ اس سے ذرا پہلے فرمایا گیا ہے۔

قُلْ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ فَاِنْ تَوَلَّوْا فَاِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَّا حُمِّلْتُمْ وَاِنْ تُطِيْعُوْهُ تَهْتَدُوْا وَمَا عَلَى الرَّسُوْلِ اِلَّا الْبَلٰغُ الْمُبِيْنُ ۝ (۲۴/۵۴)

اے پیغمبر! آپ کہہ دیجئے کہ اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اطاعت کرو

پھر اگر تم لوگ (اطاعت سے) روگردانی کروگے تو سمجھ رکھو کہ رسول کے ذمہ وہی (تبلیغ) ہے جس کا ان پر بار رکھا گیا ہے اور تمہارے ذمہ وہ (اطاعت) ہے جس کا تمہیں ذمہ دار ٹھہرایا گیا ہے اور اگر تم نے ان کی اطاعت کرلی تو راہ پر جا لگو گے۔ اور بہرحال رسول کے ذمہ تو صاف طور پر (خدا کے پیغام کو) پہنچا دینا ہے۔

اس آیت میں وضاحت کے ساتھ فرمادیا گیا ہے کہ ہدایت کا مدار رسول ہی کی اطاعت پر ہے۔ کیونکہ تم اگر رسول کی اطاعت نہ کرو تو خدا اور اس کے پیغام کی اطاعت بھی نہیں کرسکتے یہی وجہ ہے کہ وَاِنْ تُطِیْعُوْهُ تَهْتَدُوْا فرمایا گیا ہے وَاِنْ تُطِیْعُوْهُمَا نہیں فرمایا گیا ہے۔

اسی طرح سورۃ انفال میں فرمایا گیا ہے۔

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَاَنْتُمْ تَسْمَعُوْنَ ۝ (پ۹)

اے پیروان دعوت ایمانی! اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور اللہ کے رسول سے روگردانی نہ کرو حالانکہ تم اس کی پکار کو سن رہے ہو۔

یہاں اللہ اور رسول کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے مگر وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ میں (عَنْهُ) کی ضمیر واحد غائب کی لائی گئی ہے تاکہ یہ بتادیا جائے کہ رسول سے روگردانی بنیادی اہمیت رکھتی ہے اور وہی قابل مذمت ہے کیونکہ حقیقی طور پہ ہمارا واسطہ اُسی سے ہے۔ خدا سے روگردانی کے معنے بھی یہی ہیں کہ ہم اس کے رسول سے روگردانی کرنے لگیں۔ ورنہ خدا سے روگردانی کے تو کوئی معنے ہی نہیں ہوسکتے ہم اس سے منہ پھیر کر کہاں جاسکتے ہیں۔ اس سے ذرا آگے چل کر فرمایا گیا ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ۚ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ○ (٨/٢٤)

اے پیروانِ دعوتِ ایمانی! اللہ اور اس کے رسول کی پکار کا جواب دو جب وہ پکارتا ہے تاکہ تمہیں وہ (موت کی حالت سے نکال کر) زندہ کر دے اور جان لو کہ (بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ) اللہ (اپنے ٹھہرائے ہوئے قانون و اسباب کے ذریعہ) انسان اور اُس کے دل کے درمیان حائل ہو جاتا ہے اور جان لو (آخر کار) اسی کے حضور جمع کیے جاؤ گے۔

یہاں بھی پکار کا جواب دینے کے لئے تو اللہ اور اس کے رسول کے الفاظ لائے گئے ہیں۔ لیکن اِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ میں جب پکارنے اور حیات آفرینی کرنے کا ذکر کیا گیا ہے تو صیغہ واحد کا لایا گیا ہے جس کی ضمیر رسول کی طرف راجع ہے کیونکہ واقعہ یہی ہے کہ ہمیں پکارنے والی شخصیت تو دراصل رسول ہی کی شخصیت ہوتی ہے اور وہی ہمیں حیات بخشتی ہے۔ ہمارا حسی تعلق تو اسی سے ہوتا ہے۔ خدا ہمیں نہ براہ راست پکارتا ہے اور نہ براہ راست حیات بخشتا ہے وہ بھی رسول ہی کے ذریعہ سے پکارتا ہے اور اسی کے واسطے سے ہمیں حیات بخشتا ہے۔ لہٰذا رسول سے ہماری توجہ ہٹ نہیں سکتی سورۂ نور میں فرمایا گیا ہے۔

وَإِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ إِذَا فَرِيقٌ مِّنْهُم مُّعْرِضُونَ ○ وَإِن يَكُن لَّهُمُ الْحَقُّ يَأْتُوا إِلَيْهِ مُذْعِنِينَ ○ (٢٤/٤٨-٤٩)

اور جب یہ منافقین اللہ اور اس کے رسول کی طرف بلائے جاتے ہیں تاکہ وہ (ان کے

متنازعہ فیہ امور) میں فیصلہ دیدے تو ان میں سے ایک فریق پہلو تہی کرنے لگتا ہے اور اگر ان کا کوئی حق نکلتا ہو تو وہ رسول کی طرف سر جھکائے چلے آتے ہیں۔

یہاں بھی بلائے جانے کے لئے تو خدا اور اس کے رسول دونوں کا ذکر کیا ہے لیکن جب فیصلہ کی بات آتی ہے تو (یحکم بینہم) بصیغۂ واحد صرف رسول سے فیصلہ دینے کو بیان کیا گیا ہے اسی طرح یاتوا الیہ میں بھی (الیہ) بصیغۂ واحد ضمیر لائی گئی ہے۔ کیونکہ فیصلہ دینے کے لئے خدا خود نہیں آتا بلکہ وہ رسول کے ذریعہ ہی سے فیصلہ دیتا ہے۔ لوگ بھی خدا کی طرف نہیں جاتے — بلکہ اس کے رسول ہی کی طرف جاتے ہیں — چونکہ ان تمام معاملات میں ظاہری طور پر اصل شخصیت ہمارے سامنے رسول ہی کی ہوتی ہے۔ اور ہم اسی کے ذریعہ اور اسی کے واسطے سے خدا تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ اسی طرح خدا کی اطاعت بھی ہم براہ راست نہیں کرسکتے۔ رسول ہی ہمیں بتاتا ہے کہ خدا کی اطاعت کس طرح اور کیسے کی جائے اس لئے رسول کی اطاعت ہی اصل ہوتی ہے۔ اسی لئے سورۂ نساء میں صاف صاف بتادیا گیا ہے کہ

وَمَنْ يُّطِعِ الرَّسُوْلَ فَقَدْ اَطَاعَ اللّٰهَ ۚ وَمَنْ تَوَلّٰى فَمَآ اَرْسَلْنٰكَ عَلَيْهِمْ حَفِيْظًا ۝ (۸۰)

اور جس نے رسول کی اطاعت کی تو اسی نے درحقیقت خدا کی اطاعت بھی کی اور جو شخص (اے رسول! آپ کی اطاعت سے) روگردانی کرے تو ہم نے آپ کو ان پر نگراں بنا کر نہیں بھیجا ہے۔

لہٰذا رسول کی اطاعت ہی دراصل خدا کی اطاعت ہوتی ہے۔ چونکہ ہم نے خدا کو اور

اس کی کتاب کو رسول ہی کے ذریعے پہچانا ہے۔ اس بنا پر قرآن کریم بعض مقامات پر ان دونوں اطاعتوں کے لئے واحد کا صیغہ لے آیا ہے، ورنہ یہ بات نہیں ہے کہ خدا اور اس کے رسول کی اطاعت سے مراد مرکز ملت کی اطاعت ہو اور اس بنا پر واحد کا صیغہ لایا گیا ہو۔ جیسا کہ جناب پرویز صاحب نے جگہ جگہ ثابت فرمانے کی کوشش فرمائی ہے۔ اگر ایسا تھا تو خدا کے لئے کیا دشواری تھی کہ وہ "مرکز ملت" کا لفظ ہی کہہ دیتا۔ اس نے خواہ مخواہ یہ دور از کار پیرایۂ بیان اختیار ہی کیوں کیا جس سے صراحت کے ساتھ یہ معنے سمجھ میں نہیں آتے۔

چوتھا سوال (۲) دوسری بات جو اس سلسلہ میں غور طلب ہے وہ حدیثوں کے متعلق ان کے ظنی ہونے کا ادّعا ہے اور اس کے ساتھ یہ دعویٰ کہ دین کو ظنی نہیں ہونا چاہیے بلکہ قطعی ہونا چاہئے۔ وہ "مقام حدیث" میں لکھتے ہیں کہ

> اب اس حصہ کو لیجئے جسے عام طور پر دین کا دوسرا جزو قرار دیا جاتا ہے۔ یعنی مجموعہ احادیث۔ دیکھنا یہ ہے کہ کیا یہ بھی اسی طرح یقینی ہے جس طرح قرآن کریم ہے (صہ ۲۲/۱۲۰)

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ قرآن کریم یقینی کیوں ہے؟ کیا وہ اس لئے یقینی ہے کہ امت میں رسول اللہ صلعم کے وقت سے آج تک تواتر کے ساتھ اسی طرح متوارث چلا آرہا ہے۔ اگر یہ بات ہے تو امت میں رسول اللہ صلعم کے وقت سے آج تک تواتر کے ساتھ سنت کا ایک حصہ بھی اسی طرح متوارث چلا آرہا ہے۔ تو اگر قرآن اس اعتبار سے یقینی ہے تو سنت کا۔

وہ حصہ یقینی کیوں نہیں ہے؟ مثلاً نمازوں کے اوقات۔ یہ بات کہ

نماز پنج وقتہ ہے۔ یہ بات کہ فلاں فلاں نماز کی اتنی اتنی رکعتیں ہیں۔ زکوٰۃ کا نصاب یہ بات کہ فلاں فلاں چیزوں پر زکوٰۃ واجب ہے۔ اسی طرح عبادت کی دوسری سینکڑوں چیزیں۔ تو اگر تواتر کی وجہ سے قرآن دین کی اساس ہے اور اس سے ثابت شدہ امور ناقابل تغیر و تبدل ہیں۔ تو عمل متواتر سے ثابت شدہ امورِ دین کی اساس کیوں نہیں ہیں اور وہ کس دلیل سے قابل تغیر و تبدل ہیں؟

چونکہ تواتر کی یہ دلیل ان کے موقف کے خلاف جاتی ہے اس لیئے وہ کہیں بھی تواتر کا سہارا نہیں لیتے بلکہ عقیدت کے تنکوں کا سہارا لیتے ہیں۔ وہ "مقام حدیث" ہی میں تحریر فرماتے ہیں کہ

> ہم ان حضرات سے صرف اتنا پوچھتے ہیں کہ کیا آپ کا یہ ایمان ہے یا نہیں کہ قرآن حرفاً حرفاً وہی ہے جو رسول اللہ نے امت کو دیا تھا۔ اگر اس پر آپ کا ایمان ہے تو اس کا ثبوت طلوع اسلام سے کیوں مانگا جارہا ہے۔ جو بات آپ کے ایمان کا جزو ہے اس کے لیئے ثبوت طلبی کے کیا معنے۔ اور اگر آپ کا ایمان اس پر نہیں ہے تو پھر آپ کی حیثیت مسلمان کی رہتی ہی نہیں۔ اس لئے کہ مسلمان ہونے کے لئے تو اس ایمان کی ضرورت لاینفک ہے کہ قرآن خدا کا کلام ہے اور یکسر غیر متبدل اور غیر محرف ہے۔ (ص ۳۹۶-۳۹۷ / ج ۲)

یہاں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا محض ایمان و اعتقاد بھی کوئی واقعی دلیل بن سکتا ہے؟ اگر کسی چیز کے یقینی ہونے کا اعتقاد اور ایمان بھی کوئی واقعی دلیل بن سکتا ہے تو بائبل کے متعلق بھی انسانوں کا ایک بڑا طبقہ اسی قسم کا ایمان و اعتقاد رکھتا ہے تو کیا اسکو

بھی قطعی اور یقینی مان لینا چاہیے؟ ویدکے متعلق برصغیر ہند و پاک کے اکثر باشندوں کا بھی یہی اعتقاد و ایمان ہے۔ تو کیا اسکو بھی یقینی اور قطعی تسلیم کر لینا چاہیئے؟ پھر کم از کم بخاری اور مسلم (صحیحین) کی احادیث کے متعلق بھی تو زیادہ تر مسلمانوں کا یہی اعتقاد و ایمان ہے کہ اس کی اکثر حدیثیں صحیح اور قابل وثوق ہیں۔ تو انکے یقینی اور قطعی ہونے پر کیوں اعتراض کیا جاتا ہے؟ اس سے ظاہر ہوا کہ محض انسانوں کے ایک طبقہ اور حلقہ کا یہ اعتقاد و ایمان کہ وہ حرفاً حرفاً صحیح اور قابل وثوق ہے فی ذاتہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ اور اس امر سے کسی چیز کو یقینی اور قطعی قرار نہیں دیا جا سکتا جب تک اس اعتقاد و ایمان کے علاوہ کوئی خارجی دلیل بھی اس کے لئے موجود نہ ہو۔ یہ خارجی دلیل اس چیز کے تواتر کے ساتھ منقول ہوتے چلے آنے کے سوا اور کیا چیز ہو سکتی ہے؟ قرآن کریم کو یقینی اور قطعی محض اس خارجی دلیل ہی سے مانا جا سکتا ہے اور ایسا ہے تو وہ تمام امور جو امت میں تواتر عمل کے ساتھ حضورؐ کے زمانہ سے آج تک متوارث چلے آرہے ہیں وہ بھی اسی طرح یقینی اور قطعی ہوں گے جیسا کہ قرآن یقینی اور قطعی ہے۔ تو خود جناب پرویز صاحب کی منطق سے اس کو بھی دین کا حصہ ہونا چاہیئے اور قرآن کی طرح ناقابل تبدل و تغیر ہونا چاہئے۔ جیسا کہ تفصیل کے ساتھ گذشتہ صفحات میں بیان کیا جا چکا ہے۔ امت کے بڑے بڑے مفکرین مثلاً شاہ ولی اللہؒ، مولانا سندھیؒ۔ سرسید احمدؒ۔ علامہ اقبالؒ۔ مولانا اسلم جیراجپوریؒ کا مسلک بھی یہی رہا ہے۔ اور یہی مسلک صحیح ہے۔

(۳) بعض تفسیری مباحث مثلاً جنات اور ملائکہ کا انکار۔ معجزات کا انکار۔ شیطان اور ابلیس کا انکار۔ معاد سے متعلق آیات کی تاویل۔ تو یہ تمام مباحث

دراصل سرسید احمد خاں مرحوم کی تفسیر سے ماخوذ ہیں۔ اور قرآنی آیات کی بیشتر تاویلات بھی ان کی تفسیر ہی سے ماخوذ ہیں جن پر ہم سرسید مرحوم کی خدمات کا جائزہ لیتے ہوئے کافی بحث کر چکے ہیں اس لئے ان کے دوبارہ اعادہ کی ضرورت نہیں ہے ان مباحث کے متعلق ہماری وہی رائے ہے جو سرسید احمد مرحوم کی تفسیر کے متعلق ہم پہلے تفصیل سے لکھ چکے ہیں۔

نظام ربوبیت

(۴) چوتھی چیز جو ہمیں جناب پرویز صاحب کے ہاں ملتی ہے وہ "نظام ربوبیت" کی ایک خاص اصطلاح ہے۔ یہ اصطلاح بھی دراصل ان کی اپنی ایجاد نہیں ہے بلکہ مولانا ابوالکلام آزاد سے ماخوذ ہے اس فرق کے ساتھ کہ مولانا آزاد نے "نظام ربوبیت" کی تفسیر ان فطری قوانین سے کی تھی جو اس دنیائے آب و گل میں جاری و ساری ہیں۔ اور جناب پرویز صاحب نے اسکی تفسیر قرآن کریم کی آیات سے کی ہے۔ مولانا آزاد یہ بتلاتے ہیں کہ عالم نباتات و حیوانات میں بھی یہی اصول کارفرما ہے کہ طاقتور حصے اپنی نوع کے کمزور حصوں کی پرورش اور ربوبیت کرتے ہیں اس لئے انسانوں کی دنیا میں بھی ہمیں اسی فطرت کے اصول پر عمل کرنا چاہیئے اور جناب پرویز صاحب یہ بتاتے ہیں کہ قرآن کی رو سے مسلمانوں کا یہ فریضۂ زندگی ہے کہ وہ اپنی زائد از ضرورت آمدنی کو اپنی ہیئت اجتماعیہ کے حوالہ کر دیں تاکہ اس کے ذریعہ سے کمزوروں اور ایسے لوگوں کی پرورش کی جا سکے جو اپنی ضروریات کے مطابق کمانے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں۔ مختصر یہ ہے کہ مولانا آزاد نے جو کچھ پیش کیا ہے اس کی حیثیت ایک فلسفہ سے زیادہ نہیں ہے اور جناب پرویز صاحب نے جو کچھ پیش فرمایا ہے اس کی حیثیت ایک نظام دین اور نظام

شریعت کی بن گئی ہے۔ چنانچہ وہ "سلیم کے نام" اپنے آٹھویں خط میں تحریر فرماتے ہیں کہ

میرے سلیم! اس وقت یہ ممکن نہیں کہ میں اسلام کے معاشی نظام کو وضاحت سے تمہارے سامنے رکھدوں۔ اس وقت میں صرف اتنا بتا سکوں گا کہ اسلام، نظام سرمایہ داری کا سب سے بڑا دشمن ہے اور اپنے نظام کے اندر آنے والے ہر فرد کی ضروریات زندگی کا کفیل۔ سرمایہ داری کی لعنت کی ابتدا زمینداری سے ہوتی ہے۔ یعنی ایک شخص دس ہزار ایکڑ اراضی کا مالک ہے۔ غریب کاشتکار سال بھر محنت کرتا ہے اور اس کی محنت کا ماحصل زمیندار کی جیب میں چلا جاتا ہے۔ جہاں تک سلیم! میری قرآنی بصیرت میری رہنمائی کرتی ہے، میں دیکھتا ہوں کہ قرآن زمین پر انفرادی ملکیت کی اجازت نہیں دیتا زمین کو وہ ملت اسلامیہ (نظام حکومت قرآنیہ) کی تحویل میں رکھتا ہے جو اس کی پیداوار کو افراد معاشرہ کی ضروریات کے مطابق تقسیم کرتی رہتی ہے۔ زمین ہی نہیں، بلکہ رزق کے جسقدر سرچشمے قدرت کی طرف سے عطا ہوئے ہیں، وہ ان سب کو ہر ضرورتمند کے لئے یکساں طور پر کھلا رکھتا ہے .... قرآن کے متعلق میں کئی مرتبہ بتا چکا ہوں کہ وہ اصول بیان کرتا ہے جن کی جزئیات ہر دور میں اپنے اپنے زمانہ کے مطابق متعین کی جا سکتی ہیں۔ ہمارا زمانہ صنعت وحرفت (Industries) کا ہے اس لئے جو اصول زمینداری کے

متعلق ہے' وہی کارخانوں پر بھی نافذ ہوگا۔ اِن سے تو "دولت کا جمع کرنا" ہے'۔

....

سرمایہ داری کا بڑا مدار انفرادی کاروبار (Privat Enerprise) پر ہے۔ یعنی ایک شخص جسقدر کاروبار کرے اس کا ماحصل (آمدنی۔ روپیہ) سب اس کی ملکیت ہوتا ہے۔ لیکن ذرا سوچو سلیم! کہ قرآنی نظام میں فالتو روپے کی کہیں گنجائش بھی ہوتی ہے؟ غور کرو کہ

۱۔ زمین پر انفرادی ملکیت ہو نہیں سکتی۔ اس لئے کوئی شخص زمین خرید نہیں سکتا۔

۲۔ جائداد بہرحال زمین پر تعمیر ہوگی۔ جب زمین ہی نہیں خریدی جاسکیگی تو اس پر جائداد کیسے بن سکے گی۔ لہذا سکنی مکان سے زائد مکان بنوانے کی بھی گنجائش نہیں ہوگی۔

۳۔ بلاضرورت کہیں روپیہ خرچ نہیں کیا جاسکے گا (اسے تبذیر کہتے ہیں)

۴۔ نہ ہی ضرورت سے زائد (اسے اسراف کہتے ہیں)

۵۔ نہ ہی روپیہ جمع رکھا جاسکے گا۔

۶۔ اور نہ ہی اسے اوپر ہی اوپر گردش کیا جاسکے گا۔

اب سوچو سلیم! کہ اس نظام میں فالتو روپے کی گنجائش کہاں ہوگی؟ وہ تو وبالِ جان بن جائے گا۔ اس کے رکھنے کے لئے کہیں جگہ ہی نہ ہوگی۔ اسی لئے قرآن نے کہا کہ لوگ تم سے پوچھتے ہیں کہ کسقدر روپیہ مفادِ عامہ کے لئے کھلا رکھنا ہوگا۔ ان سے کہہ دیجئے کہ قُلِ الْعَفْوَ

(وہ سب کا سب جو ضرورت سے زائد ہو) اس روپے کو ربوبیت عامہ (یعنی افراد نوع انسانی کی مضمر صلاحیتوں کو نشوونما دینے) کے لئے صرف کیا جائیگا۔ یہ اس نظام کی بنیادی ذمہ داری ہوگی۔ اگر یہ اس ذمہ داری کو پورا کریگا تو اسے حق حاصل ہوگا کہ افراد معاشرہ سے قانون کی اطاعت کرائے۔ اگر یہ ذمہ داری پوری نہیں کرے گا تو اسے "حکم دینے" کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اِیَّاكَ نَعْبُدُ وَاِیَّاكَ نَسْتَعِیْنُ کا یہی مفہوم ہے

(سلیم کے نام ص ۱۶۲-۱۶۵/۱۷۰)

فلسفہ اور نظام کا فرق موصوف نے اس موضوع پر ایک مفصل تصنیف بھی پیش فرمائی ہے جس کا نام ہی نظام ربوبیت ہے۔ موصوف نے اپنی اس کتاب میں اور دیگر مضامین میں کمیونزم کے فلسفۂ حیات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ اور اس کے بعد اسلام کے فلسفۂ زندگی کے اہم خدوخال بھی بیان فرمائے ہیں۔ اور بتایا ہے کہ اگرچہ معاشی نظام کے اعتبار سے اسلام اور کمیونزم میں کوئی فرق نظر نہیں آتا لیکن چونکہ دونوں کے فلسفۂ حیات الگ الگ ہیں اس لئے دونوں کو ایک نہیں سمجھنا چاہیئے۔

موصوف نے اپنی کتاب "نظام ربوبیت" اور اس موضوع سے متعلقہ مضامین میں جن دلائل و براہین سے کام لیا ہے ان پر تبصرہ کرنا تو یہاں ممکن نہیں ہے۔ اس کے لئے ایک الگ اور مستقل تصنیف ہی کی ضرورت ہے۔ لیکن اتنا بتادینا ضروری ہے کہ اگر جناب موصوف کی تصریحات کے مطابق یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ اسلام اور کمیونزم کے فلسفہ ہائے زندگی میں فرق ہے کہ اول الذکر وحی خداوندی کے ایمان پر مبنی ہوتا ہے

اور ثانی الذکر خالص مادہ پرستانہ نظریات پر۔ لیکن اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ نظام کے فلسفہ پر غور کرنے والے اور اس کی وجہ سے دونوں میں فرق و امتیاز کرنے والے ہمارے ہاں ہزار میں ایک آدمی بھی نہیں نکلے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ دنیا کے غریب مزدور پیشہ طبقہ کو کمیونزم میں اس لئے کشش محسوس نہیں ہوتی کہ محض اس کا فلسفۂ زندگی انھیں اپیل کرتا ہے بلکہ وہ اس کی طرف اس لئے لپکتے ہیں کہ اُس کے معاشی نظام میں انھیں کشش اور جاذبیت محسوس ہوتی ہے۔ ہمارے ملک میں جو لوگ کمیونسٹ ہیں ان میں سے نوّے فیصدی لوگوں کو کمیونزم کے فلسفۂ زندگی پر اتنا عبور بھی نہیں ہے جتنا کمیونزم کے مخالفین کو ہو گا وہ محض اس لئے کمیونسٹ ہیں کہ کمیونزم کے معاشی نظام میں انھیں اپنی بھلا[illegible] ہے جناب موصوف کی ان کوششوں سے جو وہ اس سلسلہ میں فرما رہے ہیں [illegible]زم کے فلسفۂ زندگی سے تو لوگوں میں نفرت پیدا نہیں ہو رہی ہے البتہ اس کے معاشی نظام کی طرف کشش اور جاذبیت برابر بڑھتی جا رہی ہے ہمارے عوام کے مذہبی شعور کے ماتحت جو یہ خیال باندھ لیا گیا تھا کہ چونکہ ہمارے عوام میں مذہبیت بہت زیادہ ہے اس لئے پاکستان میں کمیونزم کے پنپنے کا خطرہ نہیں [illegible] ال اب ٹوٹتا نظر آتا ہے۔ کیونکہ جناب موصوف کی ان کوششوں کے [illegible] یہ خیال عام ہوتا جا رہا ہے کہ اسلام اور قرآن کریم کا منشا بھی یہی ہے کہ کمیونسٹ معاشی نظام قائم کیا جائے۔ لہٰذا عام مسلمانوں میں جو کمیونزم سے نفرت پائی جاتی تھی وہ ختم ہوتی جا رہی ہے اور وہ اسے اسلام کا مقصد سمجھنے لگ گئے ہیں اور یہ رجحان انتہائی خطرناک ہے۔

خود ساختہ اصطلاحات (۵) پانچویں چیز جو ہمیں جناب پرویز صاحب کے ہاں ملتی ہے وہ

وہ ان کی وہ خود ساختہ قسم کی اصطلاحات ہیں جن کے ذریعہ سے مسلمانوں کے بیشتر مسلمات کا مفہوم تبدیل کر دینے کی کوشش کی جارہی ہے۔ چنانچہ اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ کی تفسیر تو آپ ملاحظہ فرما چکے ہیں کہ وہاں "اللہ و رسول" کے معنے مرکز ملت کے ہیں۔ اَللّٰه کا ترجمہ وہ عام طور سے "قانون خداوندی" "اللہ کا نظام" وغیرہ کرتے ہیں۔ (نظام ربوبیت ص ۱۸۵) عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ کا ترجمہ اس قانونِ خداوندی سے کیا جاتا ہے جو محسوس نتائج کے علاوہ ان نتائج کا حامل بھی ہوتا ہے جو تمہاری آنکھوں سے اوجھل ہوتے ہیں۔ (اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ کا ترجمہ یہ کیا جاتا ہے کہ دنیا میں وہی معاشرہ مستحق ستائش و تعریف ہوگا جو رب العلمین (تمام نوع انسانی کی ربوبیت) کے محکم اصولوں پر قائم ہوگا۔ (سلیم کے نام ص ۱۹۴/۲) صلوٰۃ کے معنے بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ "صلوٰۃ کے بنیادی معنے ہونگے قوانین خداوندی کا پورا پورا اتباع۔ خدا کی راہنمائی کے پیچھے پیچھے چلے جانا۔ (ایضاً ص ۲۵۹/۲) مُصَلِّي کے معنے بیان فرماتے ہیں کہ مُصَلِّي وہی ہے جو ساری زندگی خدا کے قانون کے پیچھے پیچھے چلے (ص ۲۶۲/۲") زکوٰۃ یہ ہے کہ انسان پوری پوری محنت سے کام کرے اور اپنی ضروریات سے جو کچھ زائد ہو اسے دوسروں کی نشو ونما کے لئے کھلا رکھے اسے قرآن کی اصطلاح میں "ایتائے زکوٰۃ" کہتے ہیں۔ (ایضاً ص ۲۶۴/۲) یَوْمِ الدِّیْن کے معنے فرماتے ہیں کہ "یعنی وہ دور جس میں وہ نظام خداوندی متشکل ہو کر سامنے آجائے جس میں انسانی اعمال اپنے نتائج کو محسوس پیکروں میں سامنے لے آئیں جس میں مکافات عمل کا قانون ایک حقیقت ثابتہ بن کر نظر آنے لگ جائے (ایضاً ص ۲۷۳/۲)

مُتّقی کے معنے یہ کیئے جاتے ہیں کہ "یعنی متقی بھی وہ ہے جو اپنا مال دوسروں کی نشوونما کے لئے دیتا ہے اور اس طرح اس کی اپنی ذات کی نشوونما ہو جاتی ہے۔ (ایضاً ص ۲۸۲/۱۲۰) فَحْشَاء کے معنے ہیں بخل اور مُنکَر کے معنے ہیں عقل فریب کار کی حیلہ تراشیاں جن کی روسے انسان سب کچھ اپنے لئے ہی سمیٹ کر رکھ لینا چاہتا ہے (ایضاً ص ۲۸۵/۱۲۰) اَلْمَاعُوْنَ جس کے معنے معمولی معمولی چیزیں مثلاً نمک، پانی۔ یا مانگے دیئے جانے والے برتنوں کے ہوتے ہیں۔ اس کا ترجمہ جناب پرویز صاحب نے رزق کے سرچشموں سے کیا ہے (ایضاً ص ۲۸۶/۱۲۰) حَقّ کے معنے کیے جاتے ہیں " کسی عمل کا تعمیری (Constructive) پہلو جو ٹھوس نتائج کی شکل میں سامنے آئے اور اپنی جگہ پر ثابت رہے۔ (نظام ربوبیت باب چہارم) باطل کے متعلق لکھتے ہیں کہ وہ کسی عمل کا تخریبی (Destructive) پہلو ہے جو منفی نتائج پیدا کرے (ایضاً) فضل کے متعلق لکھتے ہیں کہ "یہ معاشی سہولتوں اور رزق کی فراوانی کا نام ہے" (ایضاً) طَیِّبٰتُ کے معنے کئے گئے ہیں " زندگی کی خوشگواریاں " (ایضاً) تقویٰ کے معنے فرمائے گئے ہیں " معاشی پروگرام کو مستقل اقدار (قانونِ خداوندی) کے ساتھ ہم آہنگ رکھنا اور اس طرح فرد اور معاشرہ کو خوف اور حزن سے محفوظ کر لینا " (ایضاً) الدنیا اور الآخرۃ کے متعلق لکھتے ہیں کہ ذاتی منفعت۔ سود خویش یا انفرادی زندگی کو حَیٰوۃُ الدُّنْیَا اور کلی منفعت۔ سودِ ہمہ یا نوع انسانی کی اجتماعی زندگی کے لئے حَیٰوۃُ الْاٰخِرَۃ کی اصطلاح اختیار کی گئی ہے۔ (سلیم کے نام ص ۲۱۳-۱۲)

مشتے نمونہ از خروارے کے طور پر یہ چند مثالیں دی گئی ہیں۔ اسکی تفصیل

اگر دیکھنی ہو تو موصوف کی کتاب "لغات القرآن" کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے جو چار جلدوں میں شائع ہو چکی ہے اور جس میں اسکی بیشمار مثالیں مل سکتی ہیں۔

شعائر اسلامی کا استخفاف

(٦) چھٹی چیز جو ہمیں جناب پرویز صاحب کے ہاں ملتی ہے وہ یہ ہے کہ ان کے لٹریچر میں مسلسل اسلامی شعائر و رسوم کے متعلق اس انداز سے گفتگو کی گئی ہے کہ ان کی عظمت دلوں سے جاتی رہی ہے اور وہ بالکل ہی بے مصرف اور بیکار نظر آنے لگے ہیں مثلاً نماز اور دیگر شعائر و رسوم کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ

آج جبکہ مسلمانوں میں صلوٰۃ کا مفہوم صرف نماز، پرستش یا ہندی زبان میں پوجا پاٹ ہو کر رہ گیا ہے۔ یہ سمجھنا ذرا دشوار ہے کہ "قیام صلوٰۃ" کا صحیح مفہوم کیا ہے۔ ہمارے ہاں "قیام صلوٰۃ" کا ترجمہ کیا جاتا ہے "نماز قائم کرو" اور اس کا مطلب یہ لیا جاتا ہے کہ نماز پابندی کے ساتھ پڑھو۔ اور اس سے مقصود ہوتا ہے خدا کی پرستش۔ اس لئے آج یہ بات بمشکل سمجھ میں آسکتی ہے کہ اس پرستش کو معاشی اُمور سے کیا واسطہ! یہ شبہ کوئی نیا نہیں۔ وحی کی طرف سے ہمیشہ دین (نظام زندگی) ملتا تھا۔ لیکن اسے انسان رفتہ رفتہ مذہب (دھرم) میں بدل دیتے تھے۔ اسی طرح دین کے وہ تمام عناصر جو نظام زندگی کے ستون تھے رفتہ رفتہ پوجا پاٹ میں بدل جاتے تھے۔ اور ان کا انسانی زندگی سے کوئی واسطہ نہیں رہتا تھا۔ یہی کچھ سابقہ اقوام نے کیا اور یہی کچھ مسلمانوں سے ہوا۔

(قرآنی نظام ربوبیت صفحہ ۱۵۸)

خود موجودہ اسلام کے متعلق لکھتے ہیں کہ

اسی طرح اسلام سے شکست خوردہ یہودی النصرانی اور مجوسی قوتوں نے مسلمانوں کا نقاب اوڑھا اور دین خداوندی کی جگہ آہستہ آہستہ اپنے نظریات و معتقدات کو مذہب اسلام کی شکل میں پھیلا دیا۔ آج ہمارے مروجہ مذہب میں بہت کم حصہ ایسا ہے جو اس دین پر مشتمل ہے جسے خدا نے ہمارے لیے تجویز کیا تھا۔ باقی سب ان ہی اقوام ثلثہ کی اختراعات پر مبنی ہے۔ نصاریٰ کی خانقاہیت (Other Worldliness) یہودیوں کی رسوم پرستی (Ritualism) اور پیشوائیت (Priest Hood) اور ایرانی مجوسیوں کی اسلاف پرستی (Ancestoral Worship) یہ ہیں عناصر موجودہ مذہب اسلام کے۔ میں اسکو "مذہب" کہا کرتا ہوں اور قرآن کے نظام زندگی کو دین۔ اس لئے کہ قرآن نے دین ہی کو پیش کیا ہے مذہب کو نہیں۔ مذہب کا تو لفظ بھی غیر قرآنی ہے (سلیم کے نام صفحہ ۲۴۰/۱۲)

اس قسم کی تحریرات کے نتیجہ میں عام طور پر اسلام اور اس کے شعائر و رسوم پر سے اعتماد و اعتقاد بالکل ہی ختم ہوتا جا رہا ہے۔ اور ماضی سے ہمارا رشتہ بالکل ہی منقطع ہوا جا رہا ہے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ مسلمان خود کو مسلمان سمجھنا اور اسلام کے شعائر و رسوم پر عمل کرنا چھوڑ دیں گے چنانچہ میں اپنے مشاہدہ کے مطابق یہ کہہ سکتا ہوں کہ طلوع اسلام سے وابستہ ننانوے فیصدی بلکہ سو فیصدی حضرات کا عالم یہی ہے۔ اسے بجز اس کے کہ قومی خودکشی کہا جائے اور کیا کہا جا سکتا ہے۔

فقہ القرآن

تشکیل جدید فقہ اسلامی

امام اعظم ابوحنیفہؒ کے کارنامۂ تدوینِ فقہ کے بعد ان کے نقشِ قدم پر چلنے کی ایک منکسرانہ کوشش

تعارف ______ از مولانا طاہر مکّی

عرصۂ دراز سے قدیم و جدید ہر مکتبۂ فکر کی طرف سے یہ آوازیں بلند ہو رہی ہیں کہ جدید دَور کے لئے ایک نئے مجموعہ قوانین کی ضرورت ہے جو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور تمام فقہاء اسلام کی محنتوں کو سامنے رکھ کر مرتب کیا گیا ہو۔ قدامت پسند حلقوں میں سے مشہور صوفی عالم مولانا شاہ سلیمان پھلواریؒ نے بھی اس کی ضرورت محسوس کی۔ (ان کی تقریر دیکھئے تہذیب الاخلاق یکم محرم ۱۳۱۳ھ) اور جدید طبقہ کے سرخیل مصورِ پاکستان حضرت علامہ اقبالؒ نے بھی اسی آرزو کا اظہار کرتے ہوئے فرمایا کہ

"میرا یہ عقیدہ ہے کہ جو شخص اس وقت قرآنی نقطۂ نگاہ سے زمانہ حال کے جورس پروڈنس (Jurisprudence) پر ایک تنقیدی نگاہ ڈال کر احکام قرآنیہ کی ابدیت ثابت کرے گا وہی اسلام کا مجدّد اور بنی نوع انسان کا سب سے بڑا خادم ہوگا۔ افسوس ہے کہ زمانۂ حال کے اسلامی فقہاء یا تو زمانہ کے مزاج سے بالکل بے خبر ہیں یا قدامت پرستی میں مبتلا ہیں ـــــ غرض یہ کہ یہ وقت عملی کام کا ہے کیونکہ میری رائے ناقص میں مذہب اسلام اس وقت گویا زمانے کی کسوٹی پر کسا جا رہا ہے اور شاید تاریخ اسلام میں ایسا وقت اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔"

(اقبال نامہ جلد اوّل خط ۱۹ ص۴۲)

اسی مکتوب کے شروع میں مولانا خواجہ احمد الدین امرتسریؒ سے فرمائش کرتے ہوئے علامہ فرماتے ہیں :

"کیا اچھا ہو کہ وہ شریعتِ محمدیہؐ پر ایک مبسوط کتاب تحریر فرمائیں جس میں عبادات و معاملات کے متعلق صرف قرآن سے استدلال کیا گیا ہو معاملات کے متعلق خاص طور پر اس قسم کی کتاب کی آج کل شدید ضرورت ہے ہندوستان میں تو شاید اس کے مقبول ہونے کے لئے مدت درکار ہے ہاں دوسرے ممالک میں اس کی ضرورت کا احساس ہر روز بڑھ رہا ہے غرض کہ مولوی صاحب موصوف یا ان کے رفقاء کو جو کلامِ الٰہی اور مسلمانوں کے دیگر مذہبی لٹریچر پر عبور رکھتے ہیں اس طرف توجہ کرنی چاہیے۔"

(اقبال نامہ جلد اول ص۴۸)

ملّتِ اسلامیہ کی اس شدید ضرورت کو پورا کرنے کی ایک کوششِ ناتمام **فقہ القرآن** ہے جس میں مذکورہ اصولوں کی روشنی میں فقہ اسلامی کی تشکیل جدید کی گئی ہے۔ اس عظیم الشان سلسلہ کی پانچ جلدیں منظرِ عام پر آچکی ہیں اور چھٹی جلد زیرِ طبع اور ساتویں جلد زیرِ ترتیب ہے۔

اس کتاب کی ایک اور منفرد خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اسلامی قانون کی تفصیل بیان کرنے کے ساتھ اس قانون سے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم، آپؐ کی ازواجِ مطہراتؓ یا آپؐ کے صحابۂ کرامؓ کے بارے میں جو بعض غلط واقعات مشہور ہو گئے ہیں ان پر بھی محققانہ بحث کی گئی ہے۔ مثلاً نکاح کے باب میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کی عمر بوقت نکاح کے متعلق عام طور پر جو غلط فہمی پائی جاتی ہے اُسے مستند حقائق کی روشنی میں دور کیا گیا ہے۔ اور اس طرح حضرت عائشہؓ کے

کم عمری میں نکاح کو بلوغت سے قبل شادی کے جواز میں پیش کئے جانے کی بنیاد منہدم کردی گئی ہے۔ اس کتاب کی یہی وہ خصوصیات ہیں جن کی بنا پر ہر حلقے میں اس کا پُر جوش استقبال کیا گیا۔ ملک کے چند نامور اخبارات کے تبصروں سے آپ اس کا بخوبی اندازہ فرما سکیں گے۔

روزنامہ جنگ کراچی
۱۷/اپریل ۱۹۸۱ء

اُردو کے سب سے نامور اخبار نے فقہ القرآن پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا کہ "یہ اسلام کی نشاۃ ثانیہ کا دور ہے اور ہر طرف اسلامی اقدار کی احیاء کا چرچا ہے اس ہنگامے میں مسلمانوں کی شدید ضرورت یہ ہے کہ انہیں معلوم ہو کہ اسلام کے بنیادی تقاضے کیا ہیں اور ہمارے لئے کون سے اعمال درجۂ اول کی اہمیت رکھتے ہیں، کیونکہ مسلمانوں میں جن مسائل کی وجہ سے آئے دن سر پھٹول ہوتی رہتی ہے ان میں سے کوئی مسئلہ بھی بنیادی اہمیت نہیں رکھتا . . . مسلمانوں میں اتحاد و اتفاق اور یک جہتی پیدا کرنے کے لئے انتہائی ضروری ہے کہ ہم میں سے ہر شخص کو یہ معلوم ہو کہ ہمارے لئے بنیادی باتیں کون کونسی ہیں اور دوسرے اور تیسرے درجے کی باتیں کون سی ہیں تاکہ ہم اپنی توانائیاں ان باتوں میں ضائع نہ کریں جن کی اسلام کی رو سے اتنی اہمیت ہی نہیں ہے۔

مؤلف خود بڑے عالم اور بڑے علمی گھرانے کے ایک فرد ہیں یعنی حضرت مولانا اشرف علی تھانویؒ کے رشتے میں پوتے اور مولانا ظفر احمد صاحب عثمانیؒ کے فرزند ارجمند ہیں۔ خدا نے علم کے ساتھ اُن کے قلم میں بھی طاقت دی ہے اور اپنی بات کو پیش کرنے کا سلیقہ بھی جانتے ہیں۔ ان کی یہ کتاب معلومات کا ذخیرہ ہے۔"

روزنامہ جسارت کراچی
۸/مارچ ۱۹۸۱ء

"مولانا عمر احمد عثمانی نے بڑی محنت اور قابلیت سے قرآنی مسائل کا انسائیکلو پیڈیا مدون کرنے کا بیڑا اٹھایا ہے۔

کتاب حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کے اس عظیم دعوے کے ساتھ شروع ہوئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام فیصلے اور ارشادات جو کتبِ فقہ اور احادیث میں منقول ہیں وہ سب کے سب قرآن کریم سے مستنبط اور ماخوذ ہیں۔ یہ دعویٰ جتنا چونکا دینے والا ہے اس کا ثبوت اس سے زیادہ چونکا دینے والا ہے۔ چنانچہ بہت سی باتیں واقعہ یہ ہے کہ مصنف نے پہلی مرتبہ بے نقاب کی ہیں۔ امید ہے کہ باطنی اور ظاہری خوبیوں کے پیشِ نظر فقہ القرآن کا کما حقہٗ خیر مقدم کیا جائے گا۔"

روزنامہ پاکستان ٹائمز لاہور
۱۷ر اپریل ۱۹۸۱ء

"مجموعی طور پر یہ کتاب جدید تقاضوں کی روشنی میں اسلامی قوانین کی تشکیلِ جدید کی نہایت ہی جرأت مندانہ کوشش ہے"

"بہر حال کتاب نہایت محققانہ انداز میں مرتب کی گئی ہے اور ان لوگوں کے لئے جو ملک میں اسلام کو نافذ کرنے کا اشتیاق رکھتے ہیں۔ یہ کتاب بہترین رہنما ثابت ہوگی"

روزنامہ ڈان کراچی
۲۷ر فروری ۱۹۸۱ء

"یہ کتاب ایک تحقیقی کام ہے اور مصنف میں ماشاء اللہ یہ جرأت موجود ہے کہ وہ اپنے پیشرؤوں سے اس میدان میں اختلاف کر سکیں جذباتی طور پر نہیں بلکہ علمی استدلال کے ساتھ۔ وہ اسلاف کے اقوال کو نقل ہی نہیں کرتے بلکہ اسلامی فقہ کے چاروں مکاتب یعنی، حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی فقہ میں پورے علمی انداز سے بغیر کسی قسم کے تعصب کے موازنہ بھی فرماتے ہیں۔۔ مقدمے میں حضور اکرمؐ کی احادیث کے حجت ہونے اور محدثین کی خدمات پر نہایت بصیرت افروز بحث کی گئی ہے۔

مولانا عمر احمد عثمانی کی یہ نہایت ہی قابلِ قدر کوشش ہے اور جب اس کی دوسری جلدیں بھی شائع ہو جائیں گی تو تحقیق اور ریسرچ کرنے والوں کے لئے یہ ایک نہایت ہی عمدہ حوالے کی کتاب ثابت ہوگی۔"

فقہ القرآن کے اہم عنوانات

فقہ القرآن جلد اوّل | تعارف مصنف، مقدمۂ کتاب جس میں اصول حدیث پر بحث کی گئی ہے۔ کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، اعتکاف، حج، نکاح، رضاعت۔

جلد دوم | حضرت عائشہؓ صدیقہ کی عمر بوقتِ نکاح، افسانۂ زیدؓ و زینبؓ، موہوبات اور تخییر کا معاملہ، آنحضرتؐ اور باندیاں، کتاب الطلاق، افسانۂ ایلاء، خلع، لعان، عدت، ثبوتِ نسب، حضانت، باب النفقہ، کتاب العتاق، الأیمان، افسانۂ تحریم اور حضرت ماریہؓ،

جلد سوم | حقوقِ نسواں، کیا مرد عورتوں کے حاکم ہیں، وراثت میں عورت کا آدھا حصہ، شہادتِ نسواں، عورت میدانِ عمل میں، عورت کی دیت، کیا عورت سربراہِ مملکت ہو سکتی ہے؟ شرعی پردہ، جہیز کی حقیقت —— قرابت داروں کے حقوق، پڑوسیوں، یتیموں، مہمانوں وغیرہ کے حقوق

جلد چہارم | تعارف کتاب از جناب خالد اسحٰق ایڈووکیٹ، کتاب الحدود، زنا، قذف، افسانۂ افک، کتاب السرقۃ، قصاص و جنایات، قصاصِ عثمانِ غنیؓ، کتاب الدیات، باغی، خوارج، مرتد

جلد پنجم رجم حد ہے یا تعزیر | اس کتاب میں رجم کو وحشیانہ سزا قرار دے کر اس کا قطعی انکار کرنے والے اور رجم کو ایک مصنوعی آیت کی بنا پر قرآنی حد کہنے والے قدیم و جدید انتہا پسند معترضین کے شافی جوابات دیئے گئے ہیں۔ اور معتدل مسلک یعنی رجم کے تعزیر ہونے پر مولانا عبیداللہ سندھیؒ، علامہ انور شاہؒ کشمیری، شیخ ابو زہرہ مصریؒ وغیرہ اہل علم کی تحقیقات کی روشنی میں بحث کی گئی ہے۔ اپنے موضوع پر سنجیدہ اور عالمانہ کتاب ہے۔

جلد ششم شہادتِ نسواں اور دیتِ نسواں | پاکستان میں فقہ القرآن کو یہ فخر حاصل ہے کہ اس عنوان پر سب سے پہلے علمی بحث کا آغاز اس کی جلد سوم سے ہوا۔ بعد میں اللہ کے فضل سے ہر مکتبۂ فکر کے اہل علم نے اسے اپنا لیا۔ ممتاز قانون دان جناب خالد اسحٰق ایڈووکیٹ مولانا محمد حنیف ندوی (اہلحدیث)، مولانا طاہر القادری (بریلوی) وغیرہ بہت سے حضرات نے دیت میں مساواتِ مرد و زن کی تائید کی۔ اس جلد میں اسی موضوع پر مزید بحث کی گئی ہے۔